ЕТНОГРАФІЯ

Філарет КОЛЕССА

ВІРУВАННЯ ПРО ДУШУ Й ЗАГРОБНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ПОХОРОННІЙ І ПОМИНАЛЬНІЙ ОБРЯДНОСТІ*

Вступ

Одним із найважніших джерел для пізнання давніх слов'янських вірувань про душу й загробне життя є *похоронні й поминальні* обряди, що від найдавніших часів символізують вірування й дають їм конкретну зверхню форму. Вони визначаються незвичайною *консервативністю* й закостенілістю, зберігаються непорушно довгі віки, хоча зміняється народній побут і світогляд. Деякі обрядові форми, що повстали в глибокій старині, держаться ще й досі силою традиції, звичаю й переданого з давніх віків забобонного страху перед їх порушуванням, хоч уже давно не відповідають народньому світоглядові, не знаходять навіть у народньому віруванні ніяких аргументів на своє піддержання, крім споконвічного „так годиться". Дуже часто навіть забувається давнє значіння обряду, вкладається в нього зовсім інший зміст. Те, що розумілося колись дослівно, з часом, втративши свою реальну основу, набирає метафоричного розуміння — стає поетичним образом, символом не так вірування, як почування (наприклад, вкладання покійникови до труни різних предметів).

Таку ж еволюцію перейшли й *голосіння*, що під охороною похоронної обрядности збереглися на всьому просторі українських земель аж до новіших часів. Тільки в зв'язку з давніми передхристіянськими віруваннями й похоронними обрядами, в які вони вилилися, стає зрозумілою *символіка* найдавніших мотивів голосіння: будження покійника, перепрошування загніваного, виряжування в далеку дорогу, призивання й очікування в гості, зображення похоронів як весілля, гробу як хати, образи з царства птиць, їх роля як віщунів і післанців з того світа.

Фундаментальною працею в дослідах над старослов'янськими похоронними обрядами остає все таки знаменита і досі нічим не заступлена студія О. Котляревського „О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ" з 1868 р. (перевидана в „Сборнику отд[еления] русс[кого] яз[ыка] и словесности [императорской] Академіи Наук" [далі — Сборник ОРЯС АН], [Санкт-Петербург], 1891, т. XLIX). Одначе тепер вона вимагає вже перегляду і значних доповнень з огляду на пребагатий етнографічний матеріял, зібраний в останніх 70 роках та великий розвиток порівняних етнологічних студій в новіших часах.

---

* Статтю публікуємо за редакцією автора. Уточнення і доповнення стосуються, в основному, бібліографії і пунктуації.

За той час побільшився також засіб історичних свідоцтв в порівнянні з тим, що було доступне О. Котляревському, як показують джерела й їх критична оцінка в праці В. Мансікки (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven. I. Quellen, Helsinki, 1922 (F F Communications № 43 — видання Фінської Академії Наук), і взагалі поступили значно вперед досліди над слов'янськими старинностями, що діждалися нового всебічного освітлення в монументальній праці Любора Нідерле (Niederle Lubor. Život starých slovanů // Slovanské starožitnosti. Oddil kulturní.— Praha, 1917. Dil II. Svázek 1).

Зокрема старослов'янські похоронні й поминальні обряди та зв'язані з ними вірування розглядаються на широкому порівняному підкладі у зв'язку з старинностями індоевропейських народів у цінних працях О. Шрадера, М. Мурка, Ю. Ліпперта, В. Клінґера, О. Брюкнера, А. Фішера, Д. Анучіна, Ч. Зібрта, Д. Зеленіна й інших дослідників (заголовки подаємо на свойому місці), що використовують найновіші здобутки історичних та споріднених наук для освітлення слов'янської старовини. Результати сих дослідів, зібрані в знаменитому *лексиконі О. Шрадера* (Schrader O. Reallexikon der indogermanischen Altertumswissenschaft Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas. Zweite vermehrte und umgearbeitete Auflage herausg[eben] von A. Nehring.— Berlin-Leipzig, 1917—1929, [Bd.] I—II), кидають нове світло також на українську похоронну обрядність.

Не станемо тут вичисляти цілого ряду вчених, що під ширшими аспектами історії культури та соціологічних і психологічних дослідів розглядають також народні вірування про душу й загробне життя, як Е. Тайлор (Tylor E. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation, 1883; [його ж]. Anfänge der Kultur, 1873), Г. Спенсер (Spencer H. The principes of Sociology, 1876—1882, [Bd.] I—II; в польському перекладі: Zasady socjologji, Warszawa, 1889); В. Вундт (Wundt W. Völkerpsychologie // Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte.— Leipzig, 1906, II Bd. Mythus und Religion) і інші, що на них далі будемо покликуватися. Між дослідниками релігій в останніх часах на чільне місце вибивається П. В. Шмідт (Schmidt P. W. Der Ursprung der Gottesidee, München, 1926—1935, [Bd.] I—VI), що в своїй монументальній 6-томній праці на основі пребагатого матеріялу, зібраного між примітивними племенами Америки, Азії, Африки й Австралії, дає дуже важні доповнення й корективи до попередніх дослідів у сьому напрямку; до того ж П. Шмідт піддає докладному розглядові й критиці дотеперішні методи етнологічних дослідів (у І т[омі]) та, спираючись на найновіших досягненнях науки, обґрунтовує основи культурно-історичного методу, як один із його передових представників.

Дослідники українського фольклору нераз уже відмічували в українських похоронних і поминальних обрядах та голосіннях пережитки глибокої старовини, глухий відгомін світогляду й вірувань старих слов'ян з передхристіянської доби. Дуже старанно зібрану *„Бібліографію* українських похоронних звичаїв і вірувань про душу та позагробове життя" подав д[окто]р Зенон Кузеля в 31—32 т[омі] Етнографічного Збірника 1912 р. З важніших згадаємо тут праці Сергія Брайловського[1], Івана

[1] Брайловскій С. Малорусская похоронная причеть и мифическое ея значеніе // Киевская Старина.— 1885.— Сент.— Т. XIII.— С. 73—84.

Біньковського[2], Василя Милорадовича[3], Р. Кайндля[4], Хр. Ящуржинського[5], Михайла Пачовського[6], Петра Іванова[7], Г. Булашева[8], Вячеслава Камінського[9], Катерини Грушевської[10], Зенона Кузелі[11] і особливо цінні помічення в працях акад[еміка] Михайла Грушевського[12].

Все ж таки не маємо й досі спеціяльної студії, що охоплювала б та освітлювала б із одного погляду українську похоронну обрядність у її цілому й у зв'язку з новішими науковими дослідами. Досі навіть не зведено разом у загальний огляд тих незрахованих описів українського похорону, що розкинені по різних більше й менше доступних виданнях — нераз подають дуже важні відміни й доповнюються взаїмно, а нераз повторюються,— на загал виявляють велике *багатство сирого матеріялу,* який жде ще систематизації й територіяльного й хронологічного розподілу, не кажучи вже про порівняні зближення з аналогічними обрядами хочби тільки сусідніх народів.

Сирим, невпорядкованим матеріялом є також збірка Володимира Гнатюка „Похоронні звичаї й обряди"[13], що містить 20 дуже цінних описів із різних околиць української етнографічної території.

В 1921 р. появилася у Львові замітна праця проф[есора] А. Фішера ([Fischer A.] Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego). Автор уперше зібрав у

---

[2] Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе и загробная жизнь по понятіямъ и вѣрованію народа // Киевская Старина.— 1896.— Сент.— Т. LIV.— С. 229—261.

[3] Милорадовичъ В. П. Народные обряды и пѣсни Лубенскаго уѣзда, Полтавской губерніи. Записанные въ 1885—1895 г. // Сборникъ Харьковскаго историко-филологическаго общества (далі — Сборникъ ХИФО).— 1897.— Т. Х.— С. 1—223.

[4] Kaindl Raimund. Die Seele und ihr Aufenthaltsort nach dem Tode im Volksglauben der Ruthenen oder Huzulen // Globus.— 1895.— [Jarg.] LXVII.— N 23; його ж. Totenhochzeit Beiträge zur Volkskunde der Bukowiner Ruthenen // Zeitschrift des Vereines für Volkskunde.— 1907.

[5] Ящуржинскій Х. П. Остатки языческихъ обрядовъ, сохранившіеся въ малорусскомъ погребеніи // Киевская Старина.— 1890.— Янв.— Т. XXVIII.— С. 130—132; його ж. Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссии // Этнографическое Обозрение (далі — ЭО).— 1898.— Кн. XXXVIII.— № 3.— С. 93—95; його ж. Причинки до пізнання культа предків на Україні // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка (далі — Записки НТШ).— 1912.— Т. CIX.— Кн. III.— С. 5—9.

[6] Пачовский Михайло. Народний похоронний обряд на Руси // Справозданє ґімназії академічної у Львові за 1902/3.— Львів, 1903.— 32 с.

[7] Ивановъ П. В. Очеркъ воззрѣній крестьянскаго населенія Купянскаго уѣзда на душу и на загробную жизнь // Сборникъ ХИФО.— 1909.— Т. XVIII.— С. 244—255; його ж. Народные разсказы о Долѣ. Матеріалы для характеристики міросозерцанія крестьянскаго населенія Купянскаго уѣзда // Сборникъ ХИФО.— 1892.— Т. IV.— С. 54—89.

[8] Булашевъ Г. О. Украинскій народъ въ своихъ легендахъ и религіозныхъ воззрѣніяхъ и вѣрованіяхъ.— К., 1909.— Вып. I: Космогоническія украинскія народныя воззрѣнія и вѣрованія.— III+515 с.

[9] Каминскій Вячеславъ. Этнографическое изученіе Волыни и важнѣйшіе вопросы ея этнографіи въ настоящее время // Записки Общества исторіи, филологіи и права при Императорскомъ Варшавском университетѣ. Видання УАН.— Варшава, 1912.— Вып. 6.— С. 79—135.

[10] Грушевська К. З примітивної культури: Розвідки і доповіді Катерини Грушевської з передмовою акад. Мих. Грушевського.— К., 1924.— 224 с.

[11] Кузеля З. Посиженє і забави при мерци в українськім похороннім обряді // Записки НТШ.— 1914.— Т. CXXI.— С. 173—224; 1915.— Т. CXXII.— С. 103—160.

[12] Грушевський М. Історія української літератури.— Київ; Львів, 1923.— Т. I.— Ч. I.— Кн. I.— 360 с.; його ж. З історії релігійної думки на Україні.— Львів, 1925.— 160 с.; його ж. Історія України-Руси.— К., 1913.— Т. 8.— Ч. 1: роки 1626—1638.— 315 с.

[13] Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етноґрафічний збірник. Видання Етнографічної комісії НТШ (далі — ЕЗ).— Львів, 1912.— Т. XXXI—XXXII.— С. 203—424.

повну цілість польські похоронні обряди, які порівнює з такими ж обрядами інших, передусім слов'янських народів, а при тім подає доволі широкий огляд (повноти не можна тут вимагати) і групування українських похоронних обрядів, що може послужити вихідньою точкою для спеціяльної студії в сьому напрямі*.

Також у другій праці з того обсягу „Święto umarłych"[14] А. Фішер звертає пильну увагу на українську поминальну обрядність.

Широкий порівняний дослід над старими віруваннями, що виступають у цілому обсягу української похоронної й поминальної обрядности, виходить поза рямці нинішньої розвідки, що в зв'язку з досліджуванням українського похоронного голосіння має епізодичний характер: тут обмежуємося тільки на ті *уявління про душу й загробне життя,* з якими в'яжуться мотиви українського похоронного голосіння, щоби, розглянувши їх давнину, оцінити ролю, яку відограли голосіння в розвитку української народньої поезії.

I

Теорія В. Вундта про „тілесну" й „вільну" душу та інкорпорації душі. В. Клінґерова праця про народні вірування, зв'язані з тваринами — носіями душ (Seelentiere)

По влучному завваженню Вільгельма Вундта (Wundt W. Völkerpsychologie // Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte, Leipzig, 1906, Bd. II: Mythus und Religion, S. 4), дослідники мітології нераз робили похибки через те, що теперішнє розуміння душі, яке сформувалося в результаті довгої культурної еволюції при допомозі філософії чи під впливом християнства, переносили на рівень примітивної людини. Розвиваючи свою систему на основі анімістичної теорії, В. Вундт розрізняє дві окремі форми, у яких являється поняття душі в примітивних віруваннях:

1. *Душа, як приналежність живого тіла,* нерозлучно зв'язана з тілом, так сказати б *„тілесна"* душа (Körperseele, gebundene Seele). Душевні почування, психічні функції розуміються первісною людиною як прикмети живого тіла й його органів; силою асоціяції сі два елементи (фізичний і психічний), постійно злучені з собою, являються складовими частинами одного ж об'єкту (звідси виходить згадане розуміння душі як факт безпосередньо даний — unmittelbar gegeben).

2. *Душа вільна,* окреме від тіла єство, що може розлучитися з тілом і дальше вже самостійно існувати (freie, geistige, ungebundene Seele, *Psyche*). Джерелом того поняття, по думці В. Вундта, являється віддих чи пара, що виходить із уст при віддиху, та сонні привиди, у яких людина бачить і небіжчиків і людей, що в даному часі знаходяться далеко від неї,

* Коли вже отся праця була готова, уділив нам ласкаво д[окто]р Генрих Біґеляйзен (Henryk Biegeleisen) відбитку своєї об'ємистої порівняної студії „Śmierć", у якій зводить величезний матеріял з обсягу похоронних і поминальних обрядів та звязаних із ними вірувань словянських і інших народів в освітленні новішої наукової літератури — одначе без вказівок на джерела; користується також українським матеріялом. При кінці подає обширну бібліографію.

[14] Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— Lwów, 1921; його ж. Święto umarłych // Rozprawa z Muzeum im. Dzieduszyckich, 1921—1922.— T. VII—VIII.

і часами — навіть саму себе. Психе являється в двоякій формі: як подув віддиху (*Hauchseele*) і як тінь (*Schattenseele*)[15].

Обі душі — зв'язана з тілом і вільна — в розумінні первісної людини існують *паралельно* побіч себе. Та поняття „тілесної" душі старше, воно з часом втрачає одноцільність і дробиться на душі поодиноких органів тіла, *льокалізується* в нирках, серці, очах, врешті уступає на друге місце перед поняттям вільної душі.

Оба поняття, живучи побіч себе, неначе борються за перевагу, перехрещуються, ба навіть сплітаються, то знову виступають окремо. Коли перше поняття має тенденцію до розщіплювання, друге розвивається в напрямі одноцільности, концентрації.

Логіка первісної людини навіть не відчуває *суперечности* в паралельному існуванні й сполучуванні в одно тих двох диспаратних понять; та зв'язана з тілом душа (Körperseele) нагадує про себе навіть у віруваннях культурних народів[16].

Оба поняття, в розумінні примітивного вірування, сполучує одна спільна прикмета: в одному й другому душа являється як *діяльність якоїсь матеріяльно подуманої істоти* (als die Tätigkeit eines körperlich gedachten Wesens). Первісна людина не може собі помислити діяльности душі незалежно від її матеріяльного існування; се спричинює многообразність (поліморфизм) і змінчивість в уявліннях душі, що дає основу до мітів про метаморфозу й метемпсихозу.

Душа, психе, що виходить із тіла з подувом останнього віддиху, неначе пара, облачок (*Hauchseele*), може перейти у тінь (*Schattenseele*), як се бачимо в Гомеровому зображенні тіней, що сходять до Аїду та обі ті форми душі можуть злитись у одному понятті незв'язаної з тілом *психе*, що стає основою віри в духи. Що більше, навіть два диспаратні поняття душі — тілесної і вільної — можуть злучитися в одно загальне поняття одноцільної душі; се помічається особливо в віруваннях про інкорпорацію душі.

За первісними віруваннями при смерті людини душа покидає тіло або відразу вже в *інкорпорованій формі* якоїсь живої істоти (хробака, змії), або, вийшовши із тіла з останнім віддихом як Hauchseele, *переходить опісля в якусь іншу живу істоту*, звичайно легку, крилату, рухливу як сам подих, отже — в птаха, мотиля, миш, ящірку. Таким способом виринає уявління звіряти-душі (Seelentier).

Посередині межи зв'язаною з тілом і вільною душею стоїть поширене межи півдикими племенами уявління душі в формі черв'яка, який виповзує з тіла, що вже підлягло процесові гниття; се стоїть у зв'язку з віруваннями, по яким душа з кров'ю виходить із тіла. (Що висисанням крови з людини можна заволодіти її душею — се думка, поширена у старих германів і слов'ян. Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, Berlin, 1881, [S.] 41).

---

[15] Пор.: Tylor E. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation.— [Leipzig], 1883.— S. 415—416.

[16] В Гомеровій лексиці *γρένες*, ἦτος — вказують ще на льокалізування психічних функцій, зв'язування їх з поодинокими органами тіла. Але ϑυμός, νόος — вже вільні від тілесної залежности. (Rohde E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.— Freiburg in B. und Leipzig, 1894.— S. 41.) В. Вундт добачає в тих висловах глухий відгомін відрізнювання двох душ (Wundt W. Völkerpsychologie // Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mithus und Sitte.— Leipzig, 1906.— Bd. II: Mythus und Religion.— S. 34).

В віруваннях про інкорпорацію виявляється вже розуміння душі як окремого від тіла єства, що може відлучитися від тіла й продовжувати самостійно своє існування, як тіні Гомерового Аїда, або перейти в гадину, звіря, птаха, комаху — взагалі тварину, предиспоновану до такої асоціяції своїм виглядом чи іншими признаками (швидкий рух, нечайне зникання і т. і.). Притім *миші, щурі, кроти, ящірки, змії* в народньому віруванні асоціюються з перебуванням мерців у землі, *птахи, мотилі, мухи* — з пізнішими уявліннями про швидке відлітання душі у воздушні сфери, разом із димом костра, на якому спалюється небіжчика[17]. Розвинене особливо в римських релігійних обрядах вороження з лету й голосу птиць вийшло із первісного вірування, що *в птиці скривається людська душа:* примітивна людина добачувала тут душу предка, демонічну силу, що впливає на долю живих; такі вірування подибуються у деяких півдиких племен. Тут належать також повір'я, що звірина розумніша від чоловіка (їх відгомін в українських казках).

Мотиви, що виплили з того первісного, ніколи не висихаючого джерела — з віри в інкорпорацію людської душі, в її метаморфози,— переплетені з іншими пізнішими мітами, живуть і досі в народніх віруваннях і казках.

З часом затирається уявління про індивідуальну душу, а дана порода тварин являється *носієм душ предків узагалі.* Оттак на ґрунті віри в інкорпорацію душі виростають *тотемістичні* вірування про походження цілого роду-племени від якоїсь звірячої породи (Wundt W. Völkerpsychologie, [Bd.] I, S. 79). В тотемному звірі добачає примітивна людина предка, родоначальника, надає йому ґенеалогічне значіння, а разом із тим уважає тотем за втілення свого демона-опікуна. Таким способом тотемізм стає одним із джерел віри в демонів, в усякому разі сплітається з демонологічними віруваннями (Там само, с. 241—244). В. Вундт завважує, що тотемами стають у першу чергу ті тварини, які скрізь у примітивному віруванні вважаються носіями душ, Seelentiere, як наприклад, вуж. Отже *„де первісний чоловік у тварині-душі бачить саме померщого предка, там і форма, в якій він уявляє собі предка, знову ж ледви чи може бути інша, як тварина-душа, в якій, по його думці, живе дальше той предок“* (Там само, с. 269).

Коли приймаємо, що *тотемізм розвинувся з примітивного анімізму,* психологічне пов'язання почуваннів та уявлінь, що ведуть від анімізму до тотемізму, виступає зовсім ясно; навпаки, тотемізму, як первісної мітологічної форми, не можна б зрозуміти (Там само, с. 146).

Таким способом В. Вундт, встановивши місце для уявлінь про душу в загальній схемі вірувань первісного людства в розвитку релігійних виображень, по признанні В. Клінґера ([Клингер В.] Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи // Университетские известія, (Киев), 1909, № 10, с. 23, 25) здобув собі безсумнівну заслугу через те, що він перший привів тотемізм у тісніший зв'язок з ідеєю тварини-душі, чим спричинив остаточний зворот у поглядах на ролю тварини у народніх віруваннях і обрядності.

[17] Та по думці Ю. Ліпперта (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— Berlin, 1881.— S. 11), уявління душі в постаті птаха місцями було, здається, таке ж старе, як і в постаті змії.

В психологічному розвитку віри в душу В. Вундт розрізнює *три головні ступні*: на першому з тих ступнів, який означується як *примітивний анімізм*, виступають уявління душі тільки в своїх двох найпервісніших формах, як тілесна душа й душа-тінь; пізніші метаморфози психе могли існувати щонайбільше в незначних початкових формах, а культ душ обмежувався на забезпеку перед шкідливими впливами душ небіжчиків і перед чарами живих. *Чарівництво* підходить також під поняття примітивної віри в душу, бо чарівникові приписується саме душевну силу, якою він може впливати на тіло або душу людини. А в тім, чарівництво належить до постійних складників мітологічного думання, які, зарані споєні з іншими уявліннями, врешті залишаються й на пізніше, хоч давно зникли ті уявління, з якими вони первісно в'язалися. За другий ступінь віри в душу вважає В. Вундт *анімалізм* (сей термін обіймає різні форми культу тварин — особливо примітивного) і *манізм*. Сими назвами означує В. Вундт дві фази розвитку: у першій *тварина виступає на перший план віри в душу*. Звірята вважаються однородними з людиною, але сильнішими від неї істотами, ласка або гнів яких може приносити щастя або нещастя. З того розвивається опісля культ деяких звірят, які вважаються духами-опікунами; сей ступінь в'яжеться вже з тіснішою соціяльною організацією, коли певні групи людей якогось племени чи народу в деяких звірятах поважають духів своїх предків. Знаком сих тотемних тварин окрема людина виявляє свою приналежність до групи, а ціле плем'я або якась його частина виводить від них своє походження. З культу тих звірів-предків виростає — вже як друга фаза в сьому розвитку — *почитання душ людських предків*, передусім визначніших з-поміж них, провідників племени, його *героїв*. Отак повстає *манізм*, або культ предків, який на вищих ступнях переходить у культ героїв. При тім зникають що раз то більше признаки приналежности героїв до окремого племени, такі знаменні для культу предків, натомість скріпляється їх зв'язок з ширшими мітологічними уявліннями, особливо з почитанням явищ природи, так що сі міти виходять уже поза межі почитання душ (Wundt W. Völkerpsychologie, [Bd.] II, S. 139—140).

Ідеї Вундтової системи розвиває В. Клінґер у студії „Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи“ з пильною увагою до *вірувань слов'янських народів*, чого саме недостає праці В. Вундта. При тім показується, як багато вірувань, знаних із клясичної старини, живе й досі в слов'янському, зокрема в українському фольклорі. Одні з тих спільних мітологічних мотивів виплили із прадавньої культурної спільности індоевропейських народів, другі перейшли на слов'янський ґрунт пізніше із сусідніх культур, особливо з греко-римської, інші зародилися тут самостійно наслідком аналогічного розвитку мітологічної думки[18]. Бо обряди могли переходити від одного народу до другого — на се багато доказів дає історія релігій. Та повну згідність у віруваннях різних, далеких від себе народів, не завсіди можна пояснювати перейманням.

[18] На сю останню групу вірувань звертають увагу Ч. Зібрт і Е. Меєр (Zibrt Č. Seznám pover a zvyklosti pohanskych.— Praha, 1904.— S. 8; Meyer E. H. Indogermanische Mythen.— Berlin, 1883.— Bd. I.— S. 213) завважуючи, що в ніякій іншій ділянці мітології не помічається такої великої й докладної згідности у різних народів усіх рас, як саме в ділянці вірувань про душу та зв'язаних із ними культів та уявлінь.

Спираючись на систему В. Вундта й на працях Ґруппе й Вейкера про старогрецьку мітологію, В. Клінґер ставить собі завдання: в систематичному огляді пояснити *народні вірування, зв'язані з тваринами, що являються носіями душі* і мають такі самі прикмети, якими народнє вірування наділяє й мерців. До нашої теми стосуються особливо вірування про птиці — та про се буде далі.

Очевидно, ті звірята були первісно теріоморфними образами (видами, постатями) душі, що потверджується народніми уявліннями про появу душ у формі тих самих звірят. З другої сторони, дикарі приписують тотемним тваринам такі самі прикмети, якими в віруваннях европейських народів визначаються тварини-душі.

Отже, цілий ряд тварин-душ являється спільним для старинних і новіших народів культурних і диких країн. Та, по думці В. Клінґера, згадані вірування европейських народів, зв'язані з тваринами, не вийшли із тотемізму; вони основуються на прадавній наївній ідеї „тварини-душі", з якої виріс також тотемізм, як окрема галузь із спільного кореня ([Клингер В.] Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с. 28—38). Складне поняття тотемізму виводить К. Грушевська із найстаршого релігійного поняття „*мана*", що розвинулося ще в добі „преанімізму": в розумінні первісної людини всі речі стоять у зв'язку з людьми і між собою; містичний зв'язок об'єднує соціяльні групи з групами звірів і ростин та з комплексами річей; сі роди і групи стоять у постійній відкритій або тихій ворожнечі між собою. Отже, тотем у тіснішому розумінні увіходить тільки як один складник у ідею „мана" (Грушевська К. З примітивної культури: [Розвідки і доповіді Катерини Грушевської з передмовою акад. Мих. Грушевського] // Вид[ання] УАН, К., 1924, с. 142, 155, 170).

З тотемізму, як справедливо завважує Л. Нідерле ([Niederle L.] Život starých slovanů, [Dil] II, [Svázek] 1, s. 74), лишилися у слов'ян тільки незначні останки; тут належить старинне вірування про *вужа-господаря*, опікуна дому й роду, що є безперечно пережитком тотемізму. По вислову В. Вундта, вуж стоїть взагалі на передньому місці в усіх тотемістичних і маністичних культах.

Клясичною країною почитання домашніх вужів була *старинна Литва*. По свідоцтву місіонара Гієроніма з Праги (початок 15 в[іку]), кожний господар мав у куті свого дому вужа, що лежав на сіні; йому давали пити молоко й складали жертви. Сей вуж вважався опікуном господарства й забезпечував успіхи (Brückner A. Starożytna Litwa. Ludy i Bogi.— Warszawa, 1904, s. 72, 74, 111)[19].

Г. Булашев ([Булашевъ Г. О.] Украинскій народъ въ своихъ легендахъ и религіозныхъ воззрѣніяхъ и вѣрованіяхъ, с. 490) наводить українські народні вірування про вужів, що ссуть корів, та про лічничі прикмети зміїного тіла.

[19] Ось як переказує О. Брюкнер оповідання Преторія (XVII в.) про жмудинів: „Хто хотів собі придбати вужа, прикликував жреця (ofiarnik) з вужами, накривав стіл, заставляв миску з пивом; жрець починав молитви, вуж вилазив із кобелі на стіл і лежав непорушно в колі, яке йому жрець начеркнув рукою; скроплюваний пивом, він торкався потрав та злазив зі стола; місце, де він мав сховатися, жрець спершу освячував словами; обряд урочистого впровадження вужа закінчувався піятикою" (Brückner A. Starożytna Litwa. Ludy i Bogi.— Warszawa, 1904.— S. 114). У старих литовців дуже поширене було вірування, що душі померших, особливо значніших воївників переходять у вовків і медведів (Там само.— S. 142). Сю первісну віру в душу-тварину треба відрізнити від уявлінь про лікантропію (вовкулацтво) й метемпсихозу (Там само.— S. 145).

На слов'янському, литовському й германському ґрунті уявління душі в постаті вужа належало взагалі до найбільш поширених. Ю. Ліпперт ([Lippert J.] Die Religionen der europäischen Kulturvölker, [S.] 43—44) наводить старогерманську саґу про короля Ґунтрама: коли він утомлений у лісі заснув на колінах вірного слуги, виповзла з його уст гадина, що намагалася перейти через потік. Слуга переложив через потік свій меч, на якому гадина перейшла на поблизьку гору і по якомусь часі вернула тою самою дорогою до тіла короля. Сей, збудившись, оповідав, що у сні перейшов був через залізний міст на гору, що була наповнена золотом.

У віруваннях східньо-европейських народів розрізняє Ю. Ліпперт дві групи зооморфних уявлінь душі: 1) змій, крет, жаба, риба; 2) окрилені тварини: птах, кажан (лилик), мотиль, нетля (Там само, с. 44—45).

II

Відгомін дуалізму душі в українських народніх віруваннях і похоронних обрядах

Зв'язані з похоронними обрядами українські народні вірування про душу й загробне життя, що відбилися в цілій групі голосільних мотивів, коріняться сильно в анімістичному світогляді та знаменито ілюструють дотичні партії в системі В. Вундта, у якій і знаходять своє пояснення.

Ще й досі удержуються по українських селах вірування, що душа сидить у голові, в серці, в ямці під шиєю (що зоветься „душка"), в легких, в печінці, коло серця, в цілому тілі. Кажуть також, що „тот чоловічок в оці (зіниці) — то душа чоловіка", в опира душа знаходиться „в мізильнім пальци" на лівій руці: як би опирови втяти той палець, то він умер би (Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії. [Записані у с. Зелениці Надвірнянського повіта 1907—1908] // Матеріяли до української етнології.— [Львів, 1909], [т.] XI, [с.] 47; ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 306, 307, 322, 324. Пор.: Biegeleisen H. Śmierć.— Lwów, 1930). Такі віруваня можна вважати пережитком давніх уявлінь про *тілесну душу, зв'язану з поодинокими органами* тіла. На уявління про душу, що гине разом із тілом, вказують також вірування, що *„звірята мають душу*, але лиш досмертну, дочасну". „З коня, корови, або іншої худобини не віходит душья по смерти, лиш гине разом із неў" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 308).

Про розрізнювання двох понять душі говорить загально звісне на українських землях вірування, що *покійник аж до похоронів чує й помічає* все, що кругом нього діється, тільки що порушатися й говорити не може. Мертвий „заглухне" щойно тоді, як при виносі тіла з хати гримнуть труною до порога, інші кажуть — як задзвонять, після „парастасу". Гуцули розповідають, що небіжчик, поки лежить у хаті, „усьо чує: єк дзвонєт, єк голосєт, єк говоре" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 331, 206, 323, 324, 354; Матеріяли до української етнології, [т.] XXI—XXII, с. 323; ЕЗ, [т.] XI, с. 248; Kolberg O. Pokucie.— Kraków, 1882, [T.] I, [s.] 219; Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові Жовківського повіту // Правда (Львів), 1894, [липень, т. XXII, вип. LXV], с. 466; Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927, S. 331. Також старі євреї вірили, що небіжчик усе чує (Spencer H. (користуємося польським перекладом). Zasady socjologji. Warszawa, 1889, [T.] I, [s.] 145—146; тут наведено й аналогічні вірування примітивних).

Одночасно, подекуди навіть у тих самих околицях, удержується вірування, що „доки не поховають тіла, *душа ходить скрізь по світі*, де чоловік був за життя, і збирає гріхи“ (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 306. Снятин). Загально ж вірять, що душа *кружляє коло тіла, стереже тіло*, взагалі остає коло тіла в хаті аж до похорону. Коли ж мерця провадять до гробу, „душа сидить у головах“, мусить випровадити тіло на цвинтар, а відтак вертає до хати та перебуває там або навідується ще через 3, 9, 12 — до 40 днів. Щойно після відправлення „шестин“ іде душа покійника на той світ[20].

Також у інших слов'янських і неслов'янських народів дуже поширені подібні вірування, як показують зібрані А. Фішером *паралелі* ([Fischer A.] Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, [s.] 324—331) — пор.: Налимовъ В. Загробный мир по вѣрованиямъ зырянъ // Этнографическое обозрение [далі — ЭО], (Москва), 1907, кн. LXXII—LXXIII, № 1—2, с. 2—3).

На перший погляд, в усіх тих віруваннях вражають *суперечності*: мертвий чує й помічає, коли його душа вже вийшла з тіла й перебуває в хаті або блукає по світі; душа покійника перебуває на світі ще 40 днів після похоронів, а все ж таки до труни кладуть йому страву й різні предмети щоденного вжитку. Такі позірні суперечності, що стрічаються навіть у віруваннях одного села, вийшли мабуть із первісної віри в паралельне існування двох душ: тілесної й свобідної „психе“.

Відгомоном таких первісних уявлінь, по думці В. Вундта, є звернені до мертвого *питання й заклики у голосіннях* навіть культурних народів, у яких виявляється змішування обох понять душі (Wundt W. Völkerpsychologie, [Bd.] II, S. 7).

На згаданих віруваннях основуються деякі похоронні обряди й забави в часі т. зв. *„посижіння“* (стороження при вмерлому), що належать до пережитків із дуже давньої доби.

На західньо-українських землях сі забави при мерці (про це окрема праця З. Кузелі в Записках НТШ, т. CXXI—CXXII) задержалися живо аж до наших часів, як показують описи в Етнографічному Збірнику (т. XXXI—XXXII, с. 227—229, 238—243, 265—277, 292—296, 300—301). Про „посижіння“ в іншому зв'язку буде ще бесіда на с. 24—25.

У деяких околицях при „посижіннях“ мерця лоскочуть соломинкою попід ніс, сіпають за волосся, тягнуть за ноги, кличуть, щоби встав та бавився (там само, с. 210, Ясельський повіт). Усе те — останки по колишніх заходах *оживити мертвого*[21]. „Примітивній людині, як завважує М. Гру-

---

[20] ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 305—306, 229, 299, 346, 352; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. III // Матеріяли до українсько-руської етнольогії.— Львів, 1902.— Т. 5.— С. 253; Милорадовичъ В. П. Народные обряды и пѣсни...— С. 166; Каминскій Вячеславъ. Этнографическое изученіе Вольіни...— С. 124; Ивановъ П. В. Очеркъ воззрѣній...— С. 252; Fischer A. Rusini / Zarys etnografji Rusi.— Lwów; Warszawa; Kraków, 1928.— S. 111; Kaindl R. Die Huzulen // Oesterreichische-Ungarische Revue.— Jarg. XXII.— Heft 4, 5, 6.— S. 29; його ж. Die Seele...— S. 357; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 48.

[21] Грушевський М. Історія української літератури.— Т. I.— С. 114—115. Пор.: Клингер В. Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи // Университетские известія (Киев).— 1909.— № 10.— С. 28—29; Spencer H. Zasady socjologji / Z trżeciego wydania oryginału przełożył J. K. Połocki.— Warszawa, 1889.— T. I.— S. 157 (примітивні пояснюють смерть суперечкою межи богами або занедбуванням їх наказів); Rohde E. Psyche...— S. 1; Bugiel W. Lamentowa grupa pieśni pogrzebowych // Rocznik Przemyski.— 1925.— T. VI.— S. 78—90; Милорадовичъ В. П. Народные обряды и пѣсни...— С. 178; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 7, 49.

К. Грушевська звертає увагу на забави при мерці, у яких одному з учасників закривають очі й, б'ючи його, кажуть угадувати, хто вдарив чи сіпнув; в примітивному розумінні та-

шевський, покликуючись на досліди Лєві Брюля,— смерть ніколи не уявляється актом природним і неминучим. Таке розуміння природности смерти приходить з дуже розвиненим реалізмом думки; для примітивної ж людини смерть — се наслідок чийогось злого наслання, діло якоїсь злої сили, ворогів або чужородців. Діло родичів передусім зробити все можливе, щоб вирвати нещасливця з власти злих супротивних сил і вернути його до життя“[22].

Будити покійника було первісним призначенням похоронного голосіння, як се вже О. Потебня завважив; віра в магічну силу слова й обрядового акту надавала й голосінням значіння магічних формул заговорювання й заклинання.

По українських селах (наприклад, в Ходовичах Стрийського повіту) нераз можна почути оповідання про те, як жінки й діти, піднявши лемент, „відкликали“, *„відплакали“* мертвого і він ожив (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 322, 372).

Вірування, що мертвий чує, що коло нього говорять і як голосять, дуже важне для того, щоби зрозуміти *психологічний підклад голосіння*, у якому до мерця звертаються з зазивами й запитаннями, якби до живого, ведуть із небіжчиком діялог, даючи й відповідь від його імени.

Неясні уявління, що й після смерти в тілі таїться ще життя, тільки що не має вже змоги проявити себе рухом, зводиться очевидно до первісних поняттів про зв'язану з тілом душу (Körperseele). Се уявління знаходить собі піддержку в асоціюванні смерти зі сном, летаргією чи умліванням (Wundt W. Völkerpsychologie, [Bd.] II, S. 7; Spencer H. Zasady socjologji, [T.] I, [s.] 143.) та в віруваннях, що й *у сні душа виходить із тіла*, а проте людина не вмирає. Гуцули кажуть: „То, шьо си снит чьоловікови, то душьа усьо тото видит: ади тіло миртве лижит, а душьа ходи світами“. „Єк чоловік снит, то він там не буває, лиш душьа з него там була. Але єк чоловік спит, а єго душьа віде, то *відьма* може такі души пошкодити, бо ўна може заступити души дорогу до кіла. Ўна може сама влізти до кіла тай тому чоловікови залізти у серце і може ним кидати до земні і мучити. Тогди чоловік може й умерти, бо відьма буде го мучити, а душьу не пустит до кіла“ (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 324, 307).

За народнім віруванням, людина може вмерти, коли її *нагло збудять* із твердого сну, заким душа вспіє вернути до тіла (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 324). Душа *відьми чи опира* може вийти з тіла, коли захоче й творити чари, опісля ж вертає назад (там само, [с.] 250). В ночі під Юрія відьми й опирі, вірніше їх душі, сходяться на границі на раду чи на „гирц“ (герці);

ке биття й сіпання учасника забави, підставленого за вмерлого, через магічну симпатію мало на меті оживлення самого ж мерця (З примітивної культури...— С. 108).

Селяни на Буковині коло Раранчі негайно після смерти сіпають і трясуть мерця, якби бажали його прикликати до життя. На подібні заходи у самоїдів вказує Д. Анучін ([Анучин Д.] Сани, ладья и кони, какъ принадлежности похороннаго обряда // Древности. Труды Московскаго археологическаго общества.— 1890.— Т. XIV.— С. 88).

[22] К. Грушевська пояснює такий погляд на смерть „примітивною прелогічністю“, що не знає незмінного фізичного закону, не розуміє безпосереднього зв'язку між фізичною понукою й наслідком (post hoc, ergo propter hoc) та допускає вмішування людини в механізм причинних відносин у природі, магічний вплив людини на природу: на зріст звірів і рослин та на людей (З примітивної культури...— С. 88, 92, 96—97, 109, 146). Примітивна громада не вірить, що вона не може охоронити своїх членів і перед смертю, і в сій певності найяскравіше виступає почуття своєї сили та гордість примітивної громади — джерело всіх її „вміщувань і чародійств“ (Там само.— С. 96—97).

тоді можна б пізнати несамовитого: коли б так обернути сонного „там, де був головою ногами“, він не пробудився б, міг би і вмерти, бо душа не могла б потрапити з поворотом до тіла, поки його не покладеться в первісне положення (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 250; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії.., с. 48, 105; Гнатюк В. Купанє й паленє відьм у Галичині // Матеріяли до української етнології, [1913], [т.] XV, с. 179; Знадоби до української демонольоґії [/ Зібрав В. Гнатюк.— Т. 2.— Вип. 2 //] ЕЗ, т. XXXIV, с. VI і 107, ч. 823).

Такі ж вірування, що душа не може вернути до тіла людини, яку в сні обернено в протилежний бік головою, записано й у старих латвійців (Brückner A. Starożytna Litwa.., s. 131) й у німецького люду; американські *індіяни* також бояться нечайно будити сонного, бо душа не мала б часу вернути до тіла (Negelein Jul. Die Seele als Vogel // Globus, 1901, [N] 79, S. 384); так само й маляйці (Tylor E. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation, [S.] 415).

В усіх тих віруваннях, очевидно, грає якусь ролю первісне уявління про другу, „тілесну“ душу; упирів так і називають *„двадушні, двадушники“* (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 250; Кузеля З. Причинки до народніх вірувань з початком XIX ст. [Упирі і розношення зарази] // Записки НТШ, Львів, 1907, т. LXXX, с. 109—124).

Г. Біґеляйзен зазначує ([Biegeleisen H.]. Śmierć, s. 115 — без вказання джерела), що *польський* селянин з околиць Тарнова й Ряшева розрізняє у чоловіці „духа“ і „душу“, кажучи: „дух із тілом умирає, а душа безсмертна“.

До того первісного *дуалізму душі* мабуть зводяться також вірування, що крім душі має чоловік біля себе й *тінь*. Одначе, хто забив другого або підпалив, той тратить свою тінь; якби хто дивився через „колодицу від колеса“ на хату, що горить із підпалу, то побачивби, хто підпалив, бо його тінь горить у тому вогні (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 308, 322). Недобрий то знак для хворого, коли останнього Святого Вечера не бачили його тіні (Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 10).

Білорусини вірять, що хто хоче бачити своїх померших предків, повинен тільки в Радуницю сісти на піч, або на лежанку біля печі і пересидіти цілий день не ївши нічого й не відзиваючись ні до кого. Як тільки стануть вечером сідати за стіл — тоді напевне побачить небіжчиків як увіходять розкритою стелею (Шейн П. В. Матеріялы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края II. Обряды погребальные и поминальные // Сборникъ ОРЯС АН, 1890, № 3, с. 624).

В декотрих околицях Ладейнопольського повіту, по словам Е. Барсова ([Барсовъ Е.] Причитанія северного края, [с.] 310), хто хоче побачити покійника за столом на поминках 40-го дня, заздалегідь лізе на піч і звідти глядить за стіл через хомут або через решето. В тих віруваннях білоруси й москалі, очевидно, уявляють собі тіні, в яких можна пізнати покійників.

Про поширені у різних народів вірування, що підчеркують зв'язок тіні із душею, зібрано відомості в працях А. Фішера ([Fischer A.] Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego (s. 53—55) і Г. Біґеляйзена ([Biegeleisen H.] Śmierć (s. 31—32). По віруванням, записаним В. Герасимовичем в с. Крехові Жовківського повіту ([Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові Жовківського повіту], с. 466), душа сидить у цілому тілі чоловіка; вона зовсім прозора — се тінь чоловіка, живого чи мертвого, зовсім подібна до нього. Отже, душа, як бачимо, подекуди ідентифікується з тінню.

III

Українські народні вірування про матеріяльність душі. Втілення душі в окрилених істотах

За українськими народніми віруваннями (вони ж споріднені з віруваннями інших слов'ян) душа наділяється прикметами матеріяльної істоти[23].

Покинувши тіло, душа в'ється по хаті; „шукає місця, як птиця гнізда", поки не знайде собі пристановища на покутті за образами; тут вона перебуває аж до виносу тіла, яке проводить на кладовище, і знову вертається до „господи", бере ще участь у поминках на сороковини, їсть, прощається зі всіма і тоді вже відлітає. До того часу не годиться мазати хату, мочити білля, щоби не тріважити душу (Милорадовичъ В. [Народные обряды и пѣсни.., с.] 166).

Душа, — кажуть, — дуже *маленька*, „ходить по тім стебелєчку", що лежить на землі, або ховається у *віник*, що ним хату замітають, тому не вільно хату замітати поки там мертвець лежить, щоб зі сміттям не вимести й душу (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 323; Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе и загробная жизнь по понятіямъ и вѣрованію народа, [с.] 246). У білоруських поминальних обрядах (про се пізніше) вимітання хати рівнозначне з випрошуванням душ. В інших околицях водиться звичай, що, замітаючи хату, згортають сміття під лавицю, а не вимітають через поріг, щоби не запорошити душу, коли б саме тоді входила до хати. До девятьох днів *не мажуть хати*, щоби не замазати душу (Бѣньковскій И. [Смерть, погребеніе...], [с.] 246). Кажуть, що душа *стоїть у головах* або сидить *на вікні* біля свого тіла (ЕЗ, т. XXXI—XXXII, с. 323, 325; Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні [в селі Крехові Жовківського повіту], с. 466; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії.., [с.] 47).

В хаті, де мертвець лежить, сідаючи на лавку або на столець, здувають те місце, щоби не присісти душу (ЕЗ, т. XXXI—XXXII, с. 324).

При похороні уважають, щоби лишити за труною місце для душі, яка проводить покійника до гробу (Пор.: Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні [в селі Крехові Жовківського повіту], [с.] 467). Такі ж вірування у кашубів приводить А. Фішер ([Fischer A.] Zarys etnograficzny województwa Pomorskiego.— Toruń, 1929, s. 39). В околицях Ряшева після похоронів вивертають віз, на якому везено мерця, щоби витрясти душу, коли б там припадково заховалася (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 209).

---

[23] Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ // Сборникъ ОРЯС АН.— Т. 49: Сочинения А. А. Котляревскаго. Т. III.— С. 192; Гнатюк В. Знадоби до української демонольоґії // ЕЗ.— Львів, 1912.— Т. XXXIV.— С. 192; Ивановъ П. Очеркъ воззрѣній...— С. 245, 253—254; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта 1907—1908 // Матеріяли до української етнології.— Львів, 1909.— Т. XI.— С. 47—139; Kaindl R. Die Seele...— S. 67, 357; Niederle L. Život starých slovanů // Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní.— Praha, 1916.— Dil II.— Svázek 1.— S. 35; Fischer A. Lud Polski // Podręcznik etnografji Polski.— 1926.— S. 125.

Г. Біґеляйзен (Bigeleisen H. Śmierć.— S. 26) завважує влучно, що „поняття душі являється більш матеріяльне, на скільки нижче сходимо по щаблях культури". Уявління душі як субстанціональної істоти у віруваннях примітивних потверджує Г. Спенсер багатьома прикладами (Spencer H. Zasady socjologji.— S. 162). Пор.: Tylor E. Anfänge der Kultur.— Leipzig, 1873.— Bd. I.— S. 446; Bd. II.— S. 29—40 (годування небіжчиків).

„Душечка нехрещеної дитини блукає по світі та *кричит*: „Крижма". Часом на дворі, часом і до хати чути, як під вікнами воно просить собі сорочки" (ЕЗ, т. XXXI—XXXII, с. 346, 248, 286, 302, 308, 323, 357, 366). Грішна душа блукає по світі і *плаче* (там само, [с.] 326).

На Лемківщині, коли людина вмирає, ставлять на столі воду, щоби душа *скупалася*, як вийде з тіла, й *охолодилася*[24] (там само, [с.] 204). На Гуцульщині у зголови мерця ставлять горщатко з водою, щоби душа мала в чім *умиватися* що ранку, й колачик, щоби душа мала що *попоїсти*. На вікно кладуть рушник, щоби душа мала в що *втиратися*; один кінець рушника має звисати знадвору, щоби душа знала, котрим вікном має входити. Вікно ж має бути *відхилене*, бо „душа сама не може отвирати, мусить мати дорогу". При мерці світиться *каганецъ* цілий час аж до похорону, „щоби души було видко їсти". Вікно або стіл посипають *мукою*, на якій душа лишає сліди, такі як тарган (там само, [с.] 262, 299); Шухевич В. Гуцульщина, [с.] 253)[25]. „Душа не може бути голодна", вона *їстъ і п'є*, а відтак сідає мухою на руку родичам і дякує за поживу (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 324; Fischer A. Rusini, [s.] 108; Білецький [Л.,] Дорошкевич [О.]. Хрестоматія [по історії української літератури. Для старших класів середніх шкіл і для самоосвіти.— Кам'янець на Поділлю, 1920.— Т. II.— Вип. I], с. 125; Васильевъ М. К. Малорусские похоронные обряды и повѣрья // Киев[ская] Старина, 1890, [т.] XXX, с. 318).

Усі ті обряди показують, що народнє уявління наділяє душу прикметами матеріяльної істоти. За українськими народніми віруваннями, душа приймає часами конкретний вигляд: душа виходить через рот „духом, парою або димом"[26] (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 306, 323, 325; Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 14). Гуцули вірять подекуди, що в хвилю смерти „отвиряється тім'я", щоби випустити душу; приложивши там руку, можна почути, як душа виходить (Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії.., [с.] 47). У народніх поговірках ідентифікується душу з парою: „У баби не душа, а пара", „я в собі пари не чую", „бодай у тебе пару виперло" (Пачовский М. [Народний похоронний обряд на Руси, с.] 14). Перебуваючи ще на сьому світі зараз після розлуки з тілом чи приходячи вже із того світу, душа являється в постаті нетлі, мухи (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 299, 323; Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе.., [с.] 246), зеленої мухи (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 306), мотиля[27] (Там само, [с.] 226), *птиці* (Там само, [с.] 323), золотої птички, навіть ягняти (Онищук А. [Матеріяли до гуцульської демонольоґії.., с.] 47). Душа нехрещеної дитини літає в постаті птаха і просить хреста (Kaindl R. Die Seele.., S. 358).

Душа „страчєти" (страченої дитини) така, „як мала птаха, у білі сорочці, усе кричить: Христа, Христа" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 323).

---

[24] Російські селяни кажуть, що можна бачити, як вода в начинню рушається від того, що у ній купається душа (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde.— Berlin; Leipzig, 1927.— S. 320).

[25] Вірування, що душа покійника, завитавши в ночі на купіль чи на приготовану для неї гостину, лишає сліди на попелі, згадується й у староруських пам'ятниках XIV—XVI в. [Див.:] Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven. I. Quellen.— Helsinki, 1922.— S. 174, 183; воно поширене у різних культурних і примітивних народів (Biegeleisen H. Śmierć.— S. 29).

[26] В літописному оповіданні про смерть Василя Івановича 1534 [р.] читаємо: „[...] и видѣ Шигоня дух его отшедше *аки дъімецъ малъ*" (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven...).

[27] „Як коло мерця літають мотилі, то кажуть, що то души".

Слов'яни уже в старині уявляли собі *душу як легку крилату істоту* (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 192); згідно з тим і в теперішніх віруваннях слов'янських народів душа звичайно приймає вигляд птаха[28], голуба, ластівки, зозулі, соловія, крука, мухи, пчоли (Niederle L. Život st[arých] slovanů, [Díl] II, [Svazek] 1), мотиля; рідше дається бачити в постаті гадини, білої миші, горностая, заяця (Máchal H. Nákres slovanského bójesloví.— Praha, 1891, s. 8).

Людове вірування, що душа після смерти або однозначного зі смертю зачарування продовжає своє існування в постаті птаха чи якої-небудь крилатої тварини — незвичайно поширене у різних народів землі (Милорадович В. [Народные обряды и пѣсни.., с.] 177).

Повстання таких уявлінь зводиться до спільних психологічних основ. Уже сама *етимологія слів*, уживаних в індоевропейських мовах на означення душі, показує, що се поняття зв'язувано переважно з віддихом, подувом, вітром[29]. Се зазначується, між іншим, у закляттях і магічних актах, у яких виявляється віра, що з подувом, хуханням, спльовуванням чарівника виходить якась частина його душі, якась магічна сила, якою він опановує даний предмет, виконуючи корисний або погубний вплив.

Вітри й бурі в народніх віруваннях приводяться скрізь у зв'язок із злими демонами та душами небіжчиків, особливо несамовитих, відьом, відьмаків, чародіїв та самовбивців — топельників, висільників.

Коли вітер крутить порохом на вулиці, кажуть: „дідько жениться"; коли вітри деруть стріхи, кажуть: „хтось повісився"; як умре великий грішник і чорти „хапнуть" душу, „то звіє си така буря, що віконниці рве, а нераз то і дах з хати рве" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 357, 315, 260).

За старогрецькими віруваннями *гарпії*, духи вітру-бурі, поривають людей на той світ, а й самі душі вмерлих означуються подекуди як духи вітрів (Rohde E. Psyche.., [S.] 225; Meyer E. H. Indogermanische Mythen, [Bd.] I, [S.] 214)[30].

Та *вітер* в примітивному розумінні уявляється *крилатою істотою* й зближується з птицею[31]. Через те *птиця* в народньому віруванні стає

---

[28] Г. Біґеляйзен наводить старинну польську пісню, що містить багато ремінісценцій первісного уявління про душу, як птаха, голубку, що, вийшовши із тіла вмираючого, літає по деревах, водах і т. ін.: „Gołębica już wylata, Szukający swego świata. I wleciała do wody, Szukający ochłody" ([Biegeleisen H.]. Śmierć.— S. 168).

Л. Нідерле завважує, що мініятюра гнезденського кодексу зображує, як повішеному Юді вилітає із уст пташка-душа ([Niederle L.]. Život starých slovanů.— S. 35). Пор.: Hoffmann-Kreyer, Bächtold-Stäubei. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.— Leipzig, 1935—1936.— [Bd.] VII. Під кличем „Seelenvogel".

[29] Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ.— С. 191—192; Rohde E. Psyche...— S. 3; Lippert I. Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 40—41; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 22—23; Wundt W. Völkerpsychologie.— S. 41; Meyer E.H. Indogermanische Mythen.— S. 214.

[30] Функцію Гермеса — ψυχὀπομπος-α — пояснює У. Г. Рошер віруванням, що вітер підхоплює й пориває з собою душу, яка як подих виходить із чоловіка при смерті; народження Гермеса паде на 4-ий день місяця, коли, за поміченнями моряків, починає віяти вітер, що переважає протягом цілого місяця. Пригадаймо, що Гермеса зображувано з крильцями при ногах (Roscher U. H. Ueber den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan // Archiv für Religionswissenschaft.— 1898.— Bd. I.— Heft 1.— S. 52).

[31] Птах являється символом усього того, що порушується чи летить у воздушному просторі, бо явище лету емпірично мислиться зв'язаним із маханням крил. Отже, народня уява наділяє крилами не тільки звізди, хмари, блискавку, вітер, але й всілякі психічні енергії (Negelein J. Die Seele als Vogel // Globus.— 1901.— N 79.— S. 360, 381).

образом души (Клингер В. Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с. 40—46); в народніх віруваннях, оповіданнях і піснях душа скрізь уявляється крилатою істотою або просто птицею (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 26—27, 32—33, 39—41).

До того ж і *прикмети птаха*: швидкий рух без шуму, слабий втихаючий голос, перебування на деревах у лісах, де ховано умерлих[32] — усе те пособляло згаданим асоціяціям[33]. В сьому процесі не без значіння було й те, що деякі *птиці клюють трупи*, покинені на поталу, і через те, в розумінні примітивних, вбирають у себе якусь частину душі небіжчика (Клингер В. Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с. 48).

Оттак деякі породи птиць по своїм особливим прикметам почали вважатися втіленням душі. Щойно на сій основі стають зрозумілими вірування, *що наділяють птиці такими самими прикметами, які характеризують мерців* (Клингер В. [Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с.] 47—81).

Народнє вірування скрізь приписує мерцям і їх духам знання будуччини. З тим в'яжеться, очевидно, дуже поширене *вороження* з появи, голосу й лету птиць, вірування, що деякі птиці заповідають смерть, що переманюють та проводять душі на другий світ (в тому зв'язку В. Клінґер і Й. Неґеляйн згадують старогрецькі гарпії, які уявлювано з крилами й кігтями), що лихі демони в постаті *нічних птиць ссуть кров* із живих (про вампіризм у віруваннях східніх слов'ян говорить Ю. Ліпперт ([Lippert J.] Die Religionen der europäischen Kulturvölker, [S.] 44), що чарівники й *відьми перекидаються* птицями. Деяким птицям та частинам птичого тіла (перам, кісткам, кігтям) приписує народнє вірування *цілющі й апотропеїчні* прикмети. В литовській мові „молочна дорога“ мала назву „птичої дороги“, при чім птиці вважалися душами померших, що летять у загробний світ; на се вказав ще Ґрімм (Lippert J. Die Re[ligionen der europäischen Kulturvölker, S.] 44. Пор.: Данилов В. Символика птицъ и растеній въ украинскихъ похоронныхъ причитаніяхъ // Киевская Старина, 1906, [т.] XI—XII, с. 612). Зокрема в українських голосіннях птахи часто виступають у ролі *післанців* на другий світ, *посередників* між живими і мертвими, а в віруваннях являються *віщунами* смерти, що можна сказати про сову, пугача, крука, ворону, сороку, ластівку, дятля, курку (коли запіє як когут), і особливо про зозулю[34]. Тим то й пояснюється,

---

[32] Про звичай старих германів, слов'ян і литовців хоронити мерців під деревами по лісах говорить Ю. Ліпперт ([Lippert J.] Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 9, 41—42). Такого звичаю дуже довго додержувалися литовці, лотиші навіть після приняття християнства (Brückner A. Starożytna Litwa...— S. 130—131). Культ мерців по гаях і культ дерев — завважує Ю. Ліпперт ([Lippert J.] Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 112) — усюди зв'язується з найпростішим культом душ і у слов'ян.

[33] Negelein J. Die Seele als Vogel. Також старі єгиптяни в гієроґліфах зображували душу як птаха (Там само.— S. 382; Wundt W. Völkerpsychologie.— S. 72—73). Про птиці в віруваннях клясичної старини говорить Ґ. Вайкер (Weiker G. Der Seelenvogel.— Leipzig, 1903).

[34] Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— S. 22—39. Пор.: Hoffmann-Kreyer, Bächtold-Stäubei. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Під кличем „Seelenvogel“ (птахи в німецьких віруваннях, як віщі істоти — втілені душі померших, післанці смерти: „Der Seelenvogel ist neben der Seelenschlange das spezifische Seelentier“); ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 370; Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси.— С. 9; Сумцов Н. Культурныя переживанія // Киевская Старина.— 1889.— Нояб.— Т. XXVII.— С. 312—317; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 13—15.

У Снятинщині говорять: „Єк сова свищі коло хати, то ворожит смерть. Єк наковтач (дятель) ковтає у стіну хати, то має віковтати смерть. Єк зазуля кує летючи понад хату, або сидючи на хаті, то вікує душю з хати“ (ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 303). Се потверджуєть-

чому зозуля, по вислову українських народніх пісень, кує завсіди „сумно“, „жалібно“.

Замітна річ, що й у старинних римлян птахи, що низько літають, уважалися післанцями підземних богів, віщунами смерти (Roscher W. H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.— [Leipzig, 1897—1905], II, 1, [S.] 241, Inferi).

Та деякі із згаданих птиць можуть *ворожити й добро* (зозуля — довгі літа й гроші; сова — народження дитини; сорока — гості; се вже залежить від їх голосу й обставин, серед яких являються. Про віру в *„птичій грай“* та вороження з лету й голосу птиць згадується в староруських пам'ятниках, починаючи від Святославового збірника з 1073 р. В компілятивнім поученні з XVI в. говориться ось що: „вѣруємъ въ потки (потя, пташок) и в дятля и в вороны, и в синицы коли гдѣ хощем пойти, которая преди играєтъ, то станємъ послушающє, правая или лѣвая, аще ни играєтъ по нашеи мысли, то мы собѣ глаголєм: добро ны потка си, добре ны кажєтъ, ркуше окаяннїи“[35] (Mansikka V. J. Die Rel[igionen] der Ostsl[aven]., [S.] 196).

Птицям приписує народнє вірування також *охоронні прикмети:* коли когут запіє, щезає нечиста сила, мерці, опирі, або розливається мазюкою. *Когута* брали з собою й чумаки в дорогу як охорону проти всього злого[36] (Булашевъ Г. О. Украинскій народъ [въ своихъ легендахъ и религіозныхъ воззрѣніяхъ и вѣрованіяхъ], с. 441).

Гуцули розповідають собі, що умираючий грішник, який крав сіно або підпалив кого, бачить наче б то ішов у дими-мряку, що його душить; він просить присутніх, щоби дали за його душу когута, який піючи прогонив би крильми отсі дими (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 259). Пригадаймо, що Сократ при смерти просив, щоби принести жертву з когута.

Первісні вірування про птаха — носія душі — знайшли голосний відгомін у літературі й усній словесності індоевропейських народів, в тих незрахованих *мітах* і *переказах* про *зачарування людини в птаха,* про метаморфози, і всюди, де тільки птиця являється втіленням душі, персоніфікацією чи символом людини, що покутує чи тужить по втраті життя. В слов'янській народній поезії душа в подобі птиці — голубки, ластівки, зозулі, соловія, крука — се, як каже Л. Нідерле ([Niederle L.] Život starých slovanů, [s.] 35), типове явище.

На сьому ґрунті розвинулася багата *символіка птиць* в українських і взагалі східньо-слов'янських голосіннях, якої ніяк не можна зводити виключно тільки до стилістичних основ, як се робить В. Данилів у розвідці

ся описом дійсного випадку, як зозуля викувала смерть (Там само.— С. 380). Тут згадаємо поширені у слов'ян і в Західній Европі вірування, що зозуля — се дівчина, проклята матір'ю чи батьком, жінка, що вбила мужа і т. ін. (Сумцов Н. Культурныя переживанія.— С. 313—314; Булашевъ Г. О. Украинскій народъ въ своихъ легендахъ и религіозныхъ воззрѣніяхъ и вѣрованіяхъ.— С. 458—461).

[35] Вороження з голосу й лету птиць потверджують давні свідоцтва й новіші фольклорні матеріяли, наведені у Ч. Зібрта ([Zibrt Č.] Seznám pover...— S. 66—69), що покликується на Гопфа (Hopf. Thierorakel und Orakelthiere alter und neuer Zeit.— Stuttgart, 1888), у своїх питаннях для сповідника говорить Бурхард Вормський (ум[ер] 1025): „Коли вибираючись у дорогу почують, що ворона закряче з лівої сторони в праву, сподіваються щасливої дороги“ (Zibrt Č. Seznám pover...— S. 68).

[36] В деяких сторонах виносять ліжко й одіж небіжчика на 6 тижнів до курника, щоби когути своїм піянням очистили сі предмети (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde.— S. 324). По свідоцтву Бурхарда Вормського, люди боялися досвіта виходити перед піянням когутів, кажучи, що нечисті духи перед ранніми півнями більше мають сили шкодити і що когут своїм голосом відганяє їх та присмиряє (Zibrt Č. Seznám pover...— S. 67).

„Символика птицъ и растеній въ украинскихъ похоронныхъ причитаніяхъ", полемізуючи з С. Брайловським; нам приходиться тепер тільки піддержати тезу, виставлену С. Брайловським ([Брайловскій С.]. Малорусская похоронная причеть и мифологическое ея значеніе, с. 73—84), що так часто подибуване в українських похоронних голосіннях *уявління душі небіжчика і самої ж смерти в образі птиці* має стару мітологічну основу в віруваннях індоевропейських народів[37].

Під безпосереднім враженням випадку смерти птах чи комаха може вважатися *втіленням індивідуальної душі:* наприклад, муха, що сідає на страву, заставлену покійникові, зозуля, що „покликає на той світ" когось із хати, де недавно був мертвець. Очевидно, основою такого уявління не є віра в метемпсихозу, бо душа тільки *хвилево* приймає постать мухи; та сама душа може явитися й у постаті птаха чи тіні[38].

Та такі випадки тільки потверджують і уґрунтовують загальні вірування, у яких зв'язок віщої птиці чи якоїсь іншої тварини з індивідуальною душею вже затратився, подібно як і в віруваннях про душі, що *покутують* на сьому світі, *увійшовши в яку-небудь звірину*[39]: коня, вола, пса, кота, свиню. Гуцули говорять: „Єк чоловік грішний, то душьа по смерти іде у коня і рік камінє возит" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 325). Душа може покутувати й у кінській голові (Онищук А. Матеріяли до [гуцульської демонольоґії...], с. 49—50). „Душі потопільників, то плинети. Вони перекидуютси на коня, пса, безрогу, кота, полотно, жінку, вогонь, мряку, мрію і в тих постатях показуют си людем. Часом закричить плинета під вікном, збивши крильми: щістя, щістя! Тоді якби війшов на двір і єї імив, то мав би щістя" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 346). Душа, що не спокутувала ще своїх гріхів через те, що згинула звірина, у якій вона сиділа, „піде далі у другу худобину покутувати" (Там само, с. 308).

Змогу являтися в постаті різних звірят і річей (коня, вола, пса, кота, сови, когута, крука, клубка, кулі, копи сіна) — приписує слов'янське народнє вірування особливо відьмам і опирам (Máchal [H.] Nákres slovanského bójesloví, [s.] 173, 184; Онищук А. [Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії...], с. 125—130). Ю. Ліпперт ([Lippert J.] Die Religionen [der europäischen Kulturvölker], S. 44), між іншим, вказує також на німецькі поговірки про відьму, що перекидається в кота, й на сербські вірування, що душа відьми у сні виходить із тіла та приймає постать мотиля або качки.

Усі ті вірування вийшли з первісного уявління про *інкорпорацію душі покійника в тварині;* до того джерела, по думці Ю. Ліпперта, зводиться також вірування, що душа може на якийсь час покинути тіло, щоби вселитися у звірину, як говорять про *вовкулаків* і *відьми.* Основою сих вірувань є первісний *дуалізм душі;* переходом до вовкулацтва, звісного не тільки слов'янам, але й старим германам та кельтам, можна вважати вірування, що вільна душа (психе) *в сні виходить* із чоловіка й опісля назад вертає до тіла (Lippert J. Die Religionen [der europäischen Kulturvölker], S. 43—45).

---

[37] Про вороження з жертв при гробах і кострах та з частин мертвого тіла, що водилося в Західній Европі в прадавніх віках,— говорить Ч. Зібрт ([Zibrt Č.] Seznám pover...— S. 15, 17).

[38] Л. Нідерле твердить, що у слов'ян не було віри в метемпсихозу, ані в мандрівку душ.

[39] Hoffmann-Kreyer, Bächtold-Stäubei. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Під кличем „Seelenwanderung".

IV

Дві фази в розвитку похоронної обрядности:
1) забезпечування живих перед душею покійника, як грізним, неприязним демоном;
2) замирювання та приєднування покійника, як опікуна роду

Вище згадали ми вже в іншому зв'язку, що примітивна людина не в силі зрозуміти природности смерти, вважаючи її, подібно як хоробу, за припадок, спричинений *ворогом, насланням, чарами* чи лихим *демоном*, що вселяється в людину, щоби вигнати із неї душу. Тому дикуни відступають із жахом тяжко хорого, як опанованого нечистою силою та полишають його власній долі. В розумінні примітивної людини вмерлий, насильно відірваний від життя, *завидує* живим, має до них жаль за те, що не відборонили його від смерти, бажає пімсти, старається й других потягнути за собою і через те робиться небезпечним для окруження тим більше, що душа, покинувши тіло, стає вільнішою, рухливішою — віщою й могутньою демонічною силою (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, [S.] 7; Грушевська К. З примітивної культури.., [с.] 147). Тим пояснюється *страх* первісної людини перед мерцем, перед його ображеною загніваною душею, що завсіди остає поблизу тіла, поки воно не знищене. Оттим то у мало розвинених племен живі стараються як найскорше розв'язатися з трупом: викидають мерця на поталу диких звірів або пускають із водою[40], а на вищих ступнях розвитку *палять* тіло небіжчика, щоби знищити той захист, який знаходить душа в останках тіла, щоби прогнати душу, як шкідливого й небезпечного демона; перед її поворотом забезпечуються криком, замітанням, всілякими підступами, щоби *ошукати душу*, щоби вона не знала куди вертати до дому (про се буде далі).

В українських народніх віруваннях мертвець наділяється небезпечною силою, спроваджує занечищення на хату, впливає шкідливо на ціле окруження, псує воду, хліб, насіння, предмети, що стояли в безпосереднім зіткненні з мерцем, спроваджує хоробу або смерть. Цілий дім, у якому є мертвець, уважається нечистим (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde, [S.] 324). Цей шкідливий вплив мерця зводиться до поняття „табу" у примітивних (Грушевська К. З примітивної культури.., [с.] 102, 167; Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, [s.] 131, 224; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 164). Щоби перед усім тим забезпечитися, зберігають українські селяни неперебраний засіб різних охоронних заходів та обрядів очищення, над якими не можемо тут задержуватися[41].

Отже, вихідною точкою в розвитку похоронної обрядности були заходи живих, щоби забезпечити себе перед шкідливими погубними впливами мерця. Та відгомін таких примітивних поглядів і вірувань під сильною охороною звичаю й обряду удержується також у народів, що стоять на вищих ступнях культури.

---

[40] Spencer H. Zasady socjologji.— S. 150; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 245.

[41] Воду, якою обмивано мерця, виливають у такий куток, куди не ходять ані люди, ані худобина; коли б нею підлити дерево, то усхне. Молодому не годиться убирати ані везти мерця, бо міг би передчасно вмерти. Почувши голос дзвона по душі, кожен перериває свою роботу, бо вона не повелася б (Kolberg O. Chełmskie. Obraz etnograficzny.— 1891.— T. I.— S. 186).

У віруваннях різних европейських народів особливо небезпечними являються душі *людей, що згинули насильною або передчасною* смертю: караних на горло злочинців, самовбивців, топельників, висільників, малолітних дітей, дівчат, поляглих вояків. На се вказують українські вірування про *русалки—мавки*, що заводять у безвісти або залоскочують людей; кажуть, що в *блудних* огниках являються душі зневажених дівчат та нехрещених дітей, які мстяться на живих; що в воді *топельники* тягнуть людину в вир. Так водиться у примітивних.

Мерці в віруваннях усіх індоевропейських народів взагалі *неприхильно настроєні* супроти живих, вони *мстиві і кровожадні*[42]; се засвідчують також оповідання про *упирів*, що виходять із гробу та ссуть кров із сонних людей, особливо дітей (Máchal H. Nákres slovanského bójesloví, s. 182—187; Сумцов Н. Культурныя переживанія, с. 271; Biegeleisen H. Śmierć, s. 116—132; Ефименко П. Упыри. Изъ исторіи народныхъ вѣрованій // Киевская Старина, 1883, [т.] VI, [с.] 371—379; ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 230, 287, 302; Матеріяли до укр[аїнської] етнології, [т.] XI, [с.] 107).

Найдавніші згадки про упирів у староруському письменстві сягають XI в. (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 163—179).

Поява мерців, про що говориться в народніх віруваннях, віщує нещастя або й смерть[43]; вони переманюють або потягають на той світ людей, особливо тих, з якими лучили їх тісніші зв'язки. Коли вмре дитина після смерти старшого в родині, кажуть українські селяни: „Ади, покликав собі унуку"; або „Ади, кого покликала, кого собі узєла" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 325). Дівчина, якій перше умер батько, голосить по матері: „Якої ж ви, татусю, темної ночи прибували, що в нас матінку одібрали" (там само, с. 203).

За народніми уявліннями, мешкання вмерлих поміщується в підземному світі, оттим то вони являються підземними демонами, заздро стережуть підземних скарбів[44], але піклуються по своєму також полишеними на землі, добром, особливо своєю худобою (Клингер В. Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с. 31; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 65).

Приналежністю мерців до підземних демонів пояснюється також їх *відношення до присяги-клятви:* вони являються местниками за зломання присяги. *Ворожнеча* між живими переноситься й поза гріб: там мерці мстяться жорстоко за свої обиди, яких зазнали на сім світі, та не дають спокою своїм кривдникам. Так, по думці В. Клінґера, повстав зародок уяв-

---

[42] Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 7; Máchal Hanuš. Nákres slovanského bójesloví.— Praha, 1891.— S. 115—161, 157—157; Kaindl R. Die Seele...— S. 357; Грушевська К. Прохальні обходи//Матеріяли до етнології й антропології.— 1929.— Т.21—22.— С. 311; її ж. З примітивної культури...— С. 97, 99, 102; Roscher W. H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.— Leipzig, 1897—1905.— II, 1; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 78, 97.

Пригадаймо, як жадібно кидаються тіні померших *до крови жертви*, яку приносить Одисей при вході до Аїду (Rohde E. Psyche...— S. 52—53). У старинних народів кроваві жертви вважалися особливо бажаними для душ, і з того вірування вийшло приношення людських жертв.

[43] Се потверджує й літописне оповідання під 1092 р. про появу мерців *у Полоцьку*, з якою зв'язувано заразу: „Глаголяху, яко навиє биють Полочани" (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven...— S. 92—93).

[44] Онищук А. Матеріали до гуцульської демонольоґії...— С. 101, 103 (про душі померших, що стережуть закопаних скарбів).

лінння про посмертні муки, що в міру розвитку морального почування розрісся в науку про позагробну відплату, при чім тіні являються вже не местниками особистої кривди, але заразом і знарядом вищої справедливости (Там само, с. 29—33).

З другого боку, на вищих, одначе все ж таки ще дуже ранніх ступнях духового розвитку витворюється погляд, що душа, покинувши тіло, живе далі, як якась матеріяльна істота, що має *подібні потреби, які мала людина за життя;* отже, вдовольняючи тим потребам, можна душу замирити й приєднати, а занедбуючи — стягнути її *гнів і пімсту*. Отся глибоко вкорінена віра, що її пережитки зберігаються навіть у культурних народів, повела за собою старання — *переблагати й приєднати душу* покійника відповідним похороненням тіла, поблизу якого душа держиться, поки воно не підлягло знищенню, та періодичними жертвами й поминками, а на примітивніших ступнях культури — обтинанням волосся, обдрапуванням лиця аж до крови (Spencer H. Zasady socjologji, [s.] 155). Намагання забезпечити тіла небіжчиків перед зіпсуттям особливо сильно виявилося у старих єгиптян і мексиканців, у яких головним мотивом консервовання тіл небіжчиків було бажання „забезпечити їм можливість воскресення“ (Spencer H. Zasady socjologji, [s.] 153).

Поволі назріває *перелім* у первісних поглядах. В розумінні примітивної людини встановлюється відношення *взаїмної залежности* межи живими й мертвими, що вкінці приводить до *культу померших* з широко розвиненою похоронною й поминальною обрядністю.

Збережені й досі у східніх слов'ян пережитки сих обрядів, подекуди навіть у первісних формах, *неначе петрефакти*, знайдені у глибших верствах землі, показують, як і на вищих ступнях культури боролося споконвічне почування страху перед гнівом і пімстою покійника із змаганням — з'єднати собі його ласку, а навіть зробити його помічником в усяких життєвих справах, демоном-опікуном роду. Бо ж на роді передусім спочивав обов'язок піклуватися душею покійника і не було для людини більшої журби, як умирати без племени-нащадка або на чужині, де нікому було подбати про заспокоєння душі.

Оттак образ мерця в народніх уявліннях показує двояке лице: з одного боку — се грізний, небезпечний демон, з другого — добродій і заступник, що не перериває зв'язків із своїм родом, не перестає ним опікуватися й журитися. З тінями мерців, що знають тайни загробного життя, зв'язується в народніх віруваннях віщування, напророчування, остерігання; мерці являються в тяжкі хвилини життя оставшої рідні. Віра, що мерці знають будуччину, має свою дуже давню традицію (Zibrt Č. Seznám pover.., [s.] 15)[45].

Небіжчики заінтересовані в *продовжуванні роду*, що шанує їх жертвами й приносами; їх присутність уявляється при *народженні* дітей, яким вони віщують чи призначують *долю*; таким способом ті віщі душі предків стали опісля демонами долі.

Приношення жертв демонам маністичного походження *Роду й Рожетицям,* згадуване часто в староруських пам'ятниках, починаючи з XI в., зв'язується, очевидно, *з культом померших* (Mansikka V. J. Die Religio-

[45] Останки отсих прадавніх вірувань покутують і досі в „викликуванні“ духів та запитуванні їх про будуччину.

nen der Ostslaven.., [S.] 143, 147, 155, 163, 246, 247). „Род и Роженици" ідентифікуються з предками: „родителями", „дідами", „бабами".

Душі предків уділяють також плідности подружю, тому ж і нагадують та призивають їх при весіллях.

Угощування покійників при нагоді *весняних і осінних празників* — як се й досі водиться у східніх слов'ян — вийшло також із старання з'єднати собі ласку померших предків та через те запевнити собі їх корисний *вплив на врожай і приріст худоби. З домовиком*, демоном маністичного походження, зв'язують слов'янські народні віруваня успіхи в господарстві.

Тіло помершого і предмети, що стояли з ним у безпосередньому зіткненні, мають також *апотропеїчне значіння* в маґічних заходах і чарах для прогнання недуг, наприклад, болю зубів, щоб нявча (мертва) кістка розійшлася. (Васильевъ М. Къ малорусским похоронным обрядам // Киевская Старина, 1889, [т.] XXV, [с.] 636. Пор.: Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 270; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 105. В примітивному розумінні мертвляча сила трупа й предметів, що стоять у зв'язку з мерцем, має убивчий вплив також на хвороби, як антидот, апотропейон. Тим пояснюється віра в чудотворну силу мощів святих (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 108—109). Що небіжчики могли відвертати шкоду, вірили й старинні римляни. (Roscher W. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, S. 241).

Наведені вірування про мерців сильно, подекуди навіть у первісній формі, зазначуються в *українській похоронній* обрядності, яку проникають *дві головні ідеї:*

1) *Страх* перед покійником і намагання забезпечити живих перед його шкідливим впливом, перед душею небіжчика, що покинувши тіло, стає грізною демонічною силою.

2) *Старання переблагати* покійника, відвернути його гнів, приєднати його ласку та забезпечити його душу перед злими демонами.

Сі ідеї репрезентують *дві стадії* в розвитку уявлінь про душу й залежного від них відношення до покійника. Та хоч обі ідеї стоять у суперечності до себе (одна проганяє — друга приєднує й задобрює душу покійника)— все ж таки у дальшій еволюції вони сплітаються з собою; у сьому сплетенні, як і в багатьох інших випадках, народнє вірування лишає непогодженими суперечності[46].

І хоча на вищих ступнях культури до згаданих мотивів долучаються ще й почування пошани та любови до покійника, в українській похоронній обрядності й досі відзиваються сильно, ба навіть часами беруть перевагу пережитки первісного світогляду — непереможний страх перед покійником.

По народньому віруванні, душа при сконанні виходить із тіла устами з останнім віддихом, або очима (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 305). „Єк чоловік умирає, то дихне і душьа віди с пароў". „Здихнуў нибошік, тай душька вішла ротом" (Там само, [с.] 325). Інші кажуть: „Душьа при смерти віходит очима. Єк чоловік послідний раз глипне очима, то й душьа у ті мінукі віходит" (Там само, [с.] 305); „Єк умерлец лежит на лаві і очима звер-

[46] Таке співжиття непогоджених суперечностей у народньому віруванні називає Ю. Ліпперт правом компатибільности (das Gesetz der Kompatibilität). ([Lippert J.] Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 4—53).

не на хату, то знов хтос умре, бо умерлец на когос си задивює, аби собі узєти“ (Там само, с. 303). Тому ж чим скорше замикають очі вмерлому і стулюють уста[47].

В українців поширене вірування, що навіть живий, дивлячися другому в очі, може пошкодити, уречи, особливо, коли має „поганий позір“ (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 307, 324—325). На Яворівщині вважають за недобрий знак, коли хорий перед смертю загляне ще до стайні чи до обори: через те господарство може звестися (Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси).

Присутні при вмираючім *розступаються*, щоби дати вільний прохід душі, „щоби душа скоріш вийшла“, також *отвирають вікна й двері* (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 325, 409), та ще й після виносу тіла, щоби вийшла з хати душа й смерть (там само, [с]. 365). На Бойківщині вірять, що душа виходить „поваляним“ вікном (отвір у стелі в курних хатах). Коли хтось дуже мучиться при смерті, тяжко вмирає, вертять сверлом дірку *в стіні* наскрізь (там само, [с.] 226. Сколе), або навіть пробивають стелю та *розривають стріху*; в Снятинщині розломлюють вила на хаті (там само, [с.] 372). Коли думають, що вмираючий був чародієм або ворожбитом, вертять діру або зривають одну *дошку в стелі*[48].

Теперішні пояснення селян не все відповідають первісному значінню сих обрядів. Роблення окремого отвору для виходу душі, виношення мерця дірою, зробленою в стіні, або підкопом попід поріг — се були заходи примітивної людини, щоби забезпечитися перед поверненням душі покійника, що, по народньому віруванні, може вернути тільки тою дорогою, якою вийшла (по вислову Ю. Ліпперта, се „демонічне правило“): коли ж штучний отвір закриють, відбирають душі можливість повернення.

По думці Д. Анучіна ([Анучин Д.] Сани, ладья и кони...— С. 82—93) і В. Й. Мансікки ([Mansikka V. J.] Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 88—89) на обряд виношення тіла окремим отвором вказує літописне оповідання під р. 1015 про смерть Володимира Великого, що його тіло спущено отвором, пробраним у помості.

Такі звичаї водяться ще у різних *примітивних* племен (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, S. 45—46). Обряд виносити мерця з хати окремим отвором залишився подекуди й у народів на вищих ступнях культури, наприклад, у середньовічній *Німеччині*, а також у

---

[47] Бѣньковскій И. Смерть, погребение...— С. 244; Васильевъ М. К. Малорусские похоронные обряды и повѣрья // Киевская Старина.— 1890.— Т. XXX.— С. 318; Грушевська К. З примітивної культури...— С. 102. На велике поширення сього звичаю у різних культурних і примітивних народів вказують А. Фішер ([Fischer A.] Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— S. 119), Г. Біґеляйзен ([Biegeleisen H.] Śmierć.— S. 141—144), про старих литовців О. Брюкнер ([Brückner A.] Starożytna Litwa...— S. 111).

[48] Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси.— С. 14; М. Васильев замічає, що в селі Шебекіно Білгородського повіту в таких випадках „відривають стелину або дві“ ([Васильевъ М. К.]. Малорусские похоронные обряды и повѣрья.— С. 318, 320); для облекшення скону подекуди отвирають замки у скринях. Д. Зеленін завважує, що звичай розривання стріхи походить із тих часів, коли в хаті не було стелі ([Zelenin D.] Russische (ostslavische) Volkskunde.— S. 321).

На аналогічні звичаї українського, польського та інших народів вказують А. Фішер ([Fischer A.] Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— S. 80—85) і Г. Біґеляйзен ([Biegeleisen H.] Śmierć.— S. 144). Пор.: Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові Жовківського повіту.— С. 466; Ziemba J. Zwyczaje pogrzebowe w okolicach Uszycy na Podolu ruskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.— Kraków, 1888.— T. XII.— S. 227—229.

польського й українського люду (як зазначує Г. Біґеляйзен: [Biegeleisen H.] Śmierć, [s.] 100, не подаючи джерел), одначе тільки в приноровленні до самовбивників, яким народній звичай відмовляє обрядового примирення душі при похоронах (das versöhnende Begräbnis). Пережитки сих обрядів обговорює проф[есор] Р. Гіс в окремій студії: [His R.] Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts (Schriften der Geschichte zur Förderung der westfalischen Wilhelms-Universität zu Münster H. G. 1929), яку знаємо тільки у рецензії Карла Корании в журналі Lud, [N] XXVIII, [S.] 250—254. Обряди, що забезпечують перед душею сомовбивника, дуже живо зберігаються в деяких українських околицях, наприклад, в Снятинщині. *Повисільників* і *потопельників* гребуть у рові близько цвинтаря. Всякі обряди відпадають: повисільника б'ють два рази в лице лівою рукою „на відліт" (від себе), щоби не привижувався[49]. Самовбивників ніколи не згадують, „аби си такий не снив" і за їх душу не дають ніколи на молебні (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 315).

Старий звичай — відмовляти похорону потопельникам і висільникам та викидати їх тіла на поталу звірів або палити пояснювало людове вірування тим, що, мовляв, їх *неспокійні душі стягають морози*, дощі чи посуху і неврожай. Проти того звичаю виступає вже Серапіон у своїх поученнях з пол[овини] XIII в. (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 219). Оттак і тіло Димитрія Самозванця відкопано й спалено.

До недавна ще водився на українських землях звичай пробивати *осиковим колом тіло опира*, ба навіть *відтинати голову* мертвому, що роблено також у тій цілі, щоби забезпечитися перед його відвідинами й пакостями (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 208—209; Матеріяли до укр[аїнської] етнології, [т.] XI, [с.] 51; Кузеля З. Причинки до народніх вірувань з початком XIX ст. Упирі і розношення зарази). В тій цілі подекуди зв'язують опирові ноги й руки ожиною. Завивання й обв'язування мерця водилося особливо у єгиптян, євреїв та інших семітських народів (Анучін Д. Сани, ладья и кони...).

На загорожування мертвому приступу до хати вказує ще цілий ряд інших обрядів: обсипують маком хату або дорогу, куди винесено мерця, і вірять, що душа мусілаб попереду визбирати мак, коли б хотіла вернутися.

Коли в селі хтось умре, кождий господар у своїй хаті кладе під порогом сокиру, звернену вістрям на поле, зубчиком часнику намазує хрестики на всіх чотирьох стінах і т. ін. (Колесса Іван. Галицько-руські народні пісні з мелодіями [Зібр. у с. Ходовичах І. Колесса] // ЕЗ, [1902], т. XI, с. 248). В околиці Ромнів труну не виносять воротами, а передають через тин (Васильевъ М. К. Къ малорусскимъ похороннымъ обрядамъ, [с.] 636).

В старину хоронення покійників на роздорожах мало на меті ошукати душу, щоби не знала, якою дорогою вертати до дому (В. Милорадович вказує на паралелі в обрядах різних народів: Народные обряды и пѣсни.., [с.] 176, 177. Пор.: Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 100, 249).

Вмираючого *доглядають „як ока в голові"*, аби, крий Боже, ни випустити ни убраного або без свічки" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 258). Се обов'язкове доглядання смерти вийшло не тільки з мотивів спочування, але й із переданого старим звичаєм старання кревних, щоби забезпечити ду-

[49] Пор.: Hoffmann-Kreyer, Bächtold-Stäubei. Handwörterbuch.— Під кличем „Selbstmörder".

шу вмираючого від *посягання злих демонів* (Васильевъ М. К. Малорусские похоронные обряды и повѣрья, [с.] 318).

У гуцулів є вірування, що декотрі люди, вмираючи, *бачать смерть, чортів, ангелів*, бачать коло себе *небіжчиків*, які кличуть їх до себе, ба навіть розмовляють із умираючими. Про свої привиди говорять часами вмираючі: „Ади, и мене кличють мої знакомі, родичі, братя, сестри", „И я вижу усєке, але ни можна нічьо говорити, бо ади, єке мині заказуют, щоби я ничьо ни говорив тай не розказував! О єке на мене намахуют пальцєми, ни можна!" „А чьорти ади єк забігают з довбнями, аби вхопити мою душку. Ади єк си радуют. А ангіль ади єк поделеку оббігає та плаче. О, чьорти вже у хату налізли, вигоніт їх!" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 259—261)[50].

Г. Біґеляйзен (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 137, 165) вказує на аналогічні вірування різних народів про демонів і духів померших, що кружляють біля вмираючого, та про обряд стороження при мерці. Скрізь по українських землях, як і в усіх слов'ян, поширене вірування, що аж до похоронів треба *стерегти вмерлого, особливо вночі, перед злими духами*, що коли тіла не стережуть, може вселитися в покійника нечиста сила, такий покійник може стати опирем, небезпечним для живих. Се може статися також у тому випадку, коли кіт перескочить мерця (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 227).

На Гуцульщині до хати, де лежить покійник, сходяться кревні й знакомі, як кажуть — *„сокотити"* душу (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 314), що вважається, так сказати б, громадянським обов'язком; навіть з других сіл збираються люде на „посиженє" (там само, [с.] 265). На дворі перед хатою горить *ватра*, коло якої сидять старші й молодші — гріють руки, хочби і в літі (первісне призначення ватри — огрівати, а може й очищувати душу та відганяти нечисту силу). Зібрані розказують усячину: про комашні, „посижіння", які забави водилися давніше на посижіннях, розповідають про опришків і „хто лиш що знає" (там само, [с.] 265)[51]; подібні звичаї водяться й на Бойківщині, де стороження й забави при мерці називаються *„свічінє"* — мабуть від світла, що має цілий час горіти при небіжчику (там само, [с.] 227). На Гуцульщині сходини в хаті небіжчика першої ночі після похорону називають „посвітини" (Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії.., [с.] 48). З. Кузеля описує „[Посижінє і забави при мерци..."] (Записки НТШ, т. CXXI—CXXII), що ще з початком XX в. водилися головно в прикарпатській полосі, виявляючи багато спільного із аналогічними обрядами хорватів та румунів. Українське „посижіння" зберігає веселий розгульний характер, має вигляд похвального прощального пиру, у якому сам мерлець грає ролю господаря, головної особи: до нього приходять у гостину, до нього промовляють, його вихваляють у голосіннях, для нього веселяться, його зачіпають і стараються розсмішити.

В середніх віках виступали при таких оказіях професійні оповідачі казок (*Märchenerzähler*). Католицьке духовенство заборонило сей звичай,

---

[50] Нагадаймо оповідання Менеція-Малецького про похоронні звичаї „Прусів, литовців і інших сусідніх народів" з р. 1551 (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ.— С. 150): коли тіло везуть до гробу, довкруги воза їздці на конях вимахують мечами, відганяючи демонів.

[51] По свідоцтву В. Герасимовича ([Герасимович В.] Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові Жовківського повіту.— С. 466), в Крехові Жовківського повіту на посижінні, після могоричу, починають казок казати.

як поганський, та остро зверталося проти згаданих оповідачів, відмовляючи їм причастя. (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, [S.] 85) покликується на пенітенціяльний кодекс у Гефлєра (Höfler: Concilia pragensia XVI—XVII). Оповідання казок при мерці водяться також у фіннів (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 86)[52].

Змагання, забави, жарти, веселі оповідання й пісні, які водилися при мерці та входили в склад похоронних і поминальних обрядів, при тризні, індивідуальних поминках і загальних святах на честь померших, мали на меті, між іншим, також забавити, задобрити й приєднати душу покійника, присутну при усіх тих нагодах. Така традиція живе ще межи східніми слов'янами (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde, [S.] 331).

Як у всіх індоевропейців, так також у старих слов'ян, вони належали *обов'язково до культу померших* та як пережитки дуже вірно збереглися до останніх часів у українців і білорусів; про це ще згадаємо пізніше. По словам З. Кузелі ([Посижінє і забави при мерци.., [с.] 207), і померший не лишається усюди німим свідком (забав). Подекуди він сам бере участь у забаві: із ним роблять фіґлі, як з живим, промовляють до нього, щоб його розсмішити і т. д.

Одначе й у звичаях при догляданні смерти й стереженні тіла проглядає виразно первісний мотив — *страх* перед ображеною душею покійника, яка після розлуки з тілом вважається дуже небезпечною, особливо в ночі: коли в хаті вмирає людина, *будять сонних і не сплять*, як довго мертвець у хаті, бо душа покійника легко могла б заволодіти душею сонного, потягнути її з собою (Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, [s.] 132; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 91, 165), а коло тіла збирається багато людей — неначе на поміч сім'ї перед шкідливим впливом душі, яку відстрашують гамірні „посижіння" з забавами, криками, співами і ватрою. Такі ж звичаї при стереженні тіла, як у східніх слов'ян, водяться також у литовців (Mansikka V. J. [Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 84—86). Також *голосіння*, крім будження покійника, мало первісно ще інші призначення: голосним криком і співаним плачем відганяти нечисту силу і боронити перед нею душу покійника (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 213), що, по народньому віруванні, знаходиться завсіди поблизу тіла, та ще й прикли-

---

[52] Особливо цінне в тому зв'язку свідоцтво Косми празького про строгі розпорядки Бржетислава II у 1092 р., звернені проти останків поганства, між іншим, також у похоронних обрядах: item sepulturas, quae fiebant in silvis et in campis, atque scenas, quas ex gentili ritu faciebant in biviis et in triviis, quasi ob animarum pausationem, item et iocos profanos, quos super mortuos mos, inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant exterminavit (що погребували померших по лісах і полях та по батьківськім звичаю устроювали при тім игрища (видовища), що на роздорожах начебто для заспокоєння душ; що в рознузданні, надягнувши машкари на лиця, строїли безбожні жарти над своїми мерцями, викликаючи безтілесні духи — усе те викорінив) (Zibrt Č. Seznám pover...— S. 17). Римська церков строго осуджувала „посижіння" у чехів „umrlčí večer", excubiae funeris, i.e. vigiliae cadaverum mortuorum, ubi christianorum corpora ritu paganorum custodiebantur (Там само.— S. 12). Пор.: Brückner A. Encyklopedja polska, 171. Бурхард з Вормс строго осуджує „carmina diabolica", quae supra mortuum nocturnis horis cantantur" (чортівські пісні, що співаються над мерцем у ночі) і „saltationes, quae pagani diabolo docente adinvenerunt" — танці, що їх винайшли погани за приводом чорта (Zibrt Č. Seznám pover...— S. 12, 18; Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 85) про забави й ігрища зв'язані з похоронами у германів, литовців і слов'ян (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven...— S. 76—78) про паралелі з похоронної обрядности різних народів (Rohde E. Psyche...— S. 19); похорони Патрокля.

кати сусідів і громаду на поміч. Таке завдання сповнювало, правдоподібно, й *трембітання*[53] при мерці та на похоронах, що й досі зберігається у гуцулів (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 264, 288; Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 25). Коло тіла грають також на флоярі „умерської" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 265, 288).

Коли вмре ґаздиня або ґазда, голосять не тільки в хаті, але й на лавках *перед хатою, на подвір'ї* (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 227) і на вулиці, щоби, як завважує М. Пачовський (с. 16), вся *худоба* почула про смерть господаря чи господині та щоби стереглася, бо мертвець мігби її потягнути за собою (Городок) (Пор.: Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 200—202; Fischer A. Zarys etnograficzny województwa Pomorskiego. Toruń, 1929, s. 39). Отсі вірування тісно зв'язують голосіння з похоронною обрядністю.

Старинний звичай оплакування мертвого засвідчують численні літописні згадки, починаючи від опису смерти Олега.

Одначе *теперішні голосіння* по свойому змісту належать уже в цілості до *другої фази* в розвитку похоронної обрядности, обертаються в крузі перепрошування й приєднування покійника, запобігання його ласки. Тут належать запити, з якими у голосіннях звертаються до покійника — чого та *на кого він загнівався, хто й чим його образив*, чого йому недоставало — і просьби, щоби покійник не гнівався, щоби дав себе переблагати, щоби зжалівся над сиротами і завернувся[54].

Маємо всякі підстави догадуватися, що такі запити й просьби первісно розумілися зовсім буквально, згідно з віруванням, що покійник *загніваний на свій рід*, який не відборонив його від ворожої сили. Щойно пізніше приняли вони значіння поетичного образу, що тепер належить до улюблених мотивів голосіння.

V

Пережитки старослов'янського культу померших: обрядове годування, огрівання, купання й веселення покійників. Історичні свідоцтва. Аналогічні вірування й обряди старих литовців, греків і римлян

Найвиразніше виступають *уявління про матеріяльність* душі в обрядовому *годуванні померших*, що почасти входить уже в похоронний обряд, а ще більшого значіння досягає при індивідуальних поминках в означені дні після смерти; повторюється також періодично в загальному поминанні покійників при нагоді рокових празників і задушних днів.

Про ставлення при покійнику їди й напитку для душі згадували ми вже вище (Паралелі в працях А. Фішера ([Fischer A.] Zwyczaje pogrzebowe ludu poskiego.— S. 195—202) і В. Милорадовича ([Милорадовичъ В.] Народные обряды и пѣсни.., [с.] 173—174).

Поминальний обід, що подекуди починається кушанням обрядового колива (Малинка А. Малорусские обряды, повѣрья и заплачки при похо-

---

[53] В давніших часах, коли розселення людности в горах було рідше, трембітання служило мабуть також сигналом-осторогою для сусідніх розкинених по горах осель, що в даній хаті є мертвець.

[54] Аналогічні зазиви, запити й приговорювання до небіжчика записано й у примітивних (Spencer H. Zasady socjologji.— S. 145—146).

ронахъ // ЭО, 1898, № 3, с. 96. Харківщина), справляють безпосередньо після похоронів. У гуцулів їдять „комашню" з священиком після виносу тіла з хати на обійстя: одні гостяться в хаті, інші — на дворі при труні (Шухевич В. Гуцульщина, [с.] 249). Подекуди після поминального обіду ґаздиня миє стіл і посудину, зливає помиї в одно начиння та виносить на кладовище, де виливає все те на могилу покійника, а горнець розбиває (Васильевъ М. К. Малорусские похоронные обряды и пов'ѣрья, [с.] 322; Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 27). В Лубенщині (Милорадовичъ В. [Народные обряды и пѣсни...], [с.] 170—174) при обіді біля колива кладуть хліб і горілку та ложку, якою їв покійник; також на вікно ставлять трохи колива; лавка під вікном оставляється порожньою для поміщення родичів і предків, що з того світа приходять, щоби при тій нагоді поживитися.

Скрізь по українських землях поширене вірування, що в першу *ніч після похорону* покійник приходить до свого дому; для нього лишають на столі *угощення*: горня з водою, колач, або молоко, коли вмерла мала дитина (Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 28). В Лубенщині, по опису В. Милорадовича, на покутті простирають рушник та кладуть паляницю й чарку горілки; подекуди простирають ще й кожух, шерстю на верх, щоби душі було де спочити. *Жінки сидять при коливі*, дожидаючи душі; з тим дожиданням зв'язуються страховинні оповідання: ніби то опівночі свічка пригасає, а душа в постаті мухи злітає до колива; часами являються й тіні покійників, що приходять до колива поживитися.

В Снятинщині першого вечера після похоронів сходяться люди до хати покійника *„сокотити душу"*; на місці, де лежав покійник, ставлять горщатко з водою, на якому кладуть колач із приліпленою свічкою, що має світитися цілу ніч; вірять, що в ночі приходить душа пити воду й їсти колача (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 314; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії.., [с.] 48). Звичай оставляти після похоронів вечерю для душі водиться на Гуцульщині і в інших сторонах. На Буковині давніше через *6 тижнів* після похоронів не гасили ночами світла в хаті і не запрятували із стола страви, що лишилася від вечері (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 367, 363, 248). По описам П. Іванова ([Ивановъ П. В.] Очеркъ воззрѣній крестьянскаго населенія Купянскаго уѣзда на душу и на загробную жизнь, [с.] 252—254; його ж. Народные разсказы о Долѣ.., [с.] 54—55) в хаті, де був мертвець, протягом 40 днів стоїть на вікні *вода й мед*, а з стіни не здіймають рушника, кажучи, що душа навідується до хати покійника, особливо при нагоді поминків[55].

На Україні відправляють *індивідуальні поминки* 3-го, 9-го, а найважніші — 40-го дня після похоронів („третини", „дев'ятини", „сороковини") *обідом*; відтак ще й у роковини смерти[56]. Кажуть, що присутні на поминках душі померших сидять на божнику межи іконами; вони люблять *„ков-*

---

[55] Аналогічні обряди годування небіжчиків у примітивних широко обговорює (Spencer H. Zasady socjologji.— S. 146—148). Подекуди разом із тілом небіжчика спалюють також дещо з поживи (Там само.— С. 148).

[56] Так само й *болгари* поминають покійників у третини й дев'ятини (Schrader O. Reallexikon...— Bd. I.— S. 24), а в *сороковини* справляють *трапезу*, подекуди навіть *на гробі*, щоби душа в останнє могла побачити усіх свояків і знакомих; тоді духовник робить ямку в гробі, куди вливає воду й дещо страви. Се нагадує рури, знаходжені при *старогрецьких* гробах VI—V віків перед Христом в Аттиці, та амфори без дна (щоби жертвована покійникові їда й напиток спливали прямо до гробу) (Murko M. Das Grab als Tisch // Wörter und Sachen.— 1910.— Bd. II.— S. 11, 83, 110). Про подібні знахідки в Африці згадує Ю. Ліпперт ([Lippert J.] Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 13).

тать пару", яка виходить із страви, з гарячого хліба чи пирога[57]. Про аналогічні *новогрецькі* вірування згадаємо на своєму місці.

Також із *періодичним поминанням* померших, у *загальні задушні дні* в'яжеться обрядове годування душ, хоч на Вкраїні сі поминки вже віддавна відбуваються під покровом церкви. Колективні відправи, як завважує акад[емік] М. Грушевський ([Грушевський М.] З історії релігійної думки на Україні, [с.] 13—14), взагалі підлягли сильнішим впливам християнізації, ніж домашні культи.

Українські селяни найвеличніше святкують пам'ять покійників в часі *Великодніх свят*, коли, по народньому віруванні, отвирається небо (Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, с. 14; Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе.., [с.] 259) і душі небіжчиків пробувають межи живими аж до „Провідної неділі", відвідують кревних, п'ють, їдять і радуються з ними. В українських великодніх іграх і хороводах, що відбуваються на цвинтарі коло церкви і в Галичині зовуться *„гаївки"*[58], „гагілки", „галагівки" — не без підстави можна добачати глухий відгомін забав, зв'язаних із культом померших.

На гробах *поминають померших звичайно другого або третього дня Великодніх свят*. Виносять на гроби хліб, яйця, навіть теплу страву, у гуцулів — перепічки, бриндзю, молоко; сі дари забирає священик, а значну часть роздають убогим (Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 25; Шухевич В. Гуцульщина, [с.] 255); се також відгомін давнього кормлення покійників (Fischer A. Święto umarłych, [s.] 125).

У с. Басівці під Львовом перехований старинний звичай — *закопувати* у гріб трошки їдження й кусок яйця (Fischer A. Święto umarłych, [s.] 89).

На Наддніпрянщині в означених днях Великоднього або Томиного тижня — відповідно до звичаю в даній околиці, по найбільшій части *ві второк на Томиному* тижні коло полудня виходять люди на кладовище, застелюють гроби свояків полотном, на якому ставлять хліби й крашанки. Після панахиди засідають звичайно біля гробу того з родини, що останній помер; на гробі, що служить трапезою, розкладають всіляку страву й напитки та гостяться, згадуючи покійників, яких і запрошують до трапези, а відтак вибачаються, що може чим не вгодили. В часі поминків із різних кінців кладовища роздаються голосіння. Мерцям на поминках лишають шкаралуші, сіль, кістки. У деяких околицях на Великдень, покушавши свяченого, негайно йдуть на цвинтар „христосуватися" з покійниками й кладуть на гріб *крашанки*[59].

---

[57] Так само й у Холмщині записано вірування, що пара з гарячої страви, виношеної на парастас, особливо приємна небіжчикам (Kolberg O. Chełmskie.— S. 178). Се пригадує погляди старинних народів, подибувані також у примітивних, що боги насичуються парою із жертви (Tylor E. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation.— S. 441).

[58] Се назва темного походження; В. Гнатюк („Гаївки". Галицько-руські народні легенди / Зібрав В. Гнатюк. Т. 1 // ЕЗ.— 1902.— Т. XII.— XI+ 215 с.) виводить її від слова „гай", та сьому перечать дві інші назви —„гагілки" і „галагівки".

[59] Чубинский П. П. Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны, изданы подъ наблюденіемъ д.-чл. Н. И. Костомарова // Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край, снаряженной императорскимъ русскимъ географическимъ обществомъ. Юго-западный отдѣлъ / Матеріалы и изслѣдования, собранныя д.-чл. П. П. Чубинскимъ.— Санкт-Петербург, 1877.— Т. IV.— С. 711; Грушевський М. Історія української літератури.— Т. І.— С. 180 (Великодня трапеза помершим); Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе...— С. 259; Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни...— С. 171—174; ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 397; Шухевич В. Гуцульщина.— Т. III.— С. 255. В деяких околицях закопують до гробу свячені яйця (Fischer A. Święto umarłych.— S. 94).

У деяких селах Сокальщини (як описує Б. Сокальський в праці Sokalski B. Powiat Sokalski [pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. (Lwów, 1899.— S.] 236—237) в п'ятницю або суботу після Великодня обходять дуже врочисто *„проводи"*, з якими зв'язується т. зв. *„бабин празник"*. Того дня сходяться до церкви самі жінки, а кожна приносить 3 книші і стільки білих яєць, скільки в родині умерло старших осіб, яких затямили, і стільки писанок, скільки померло дітей. Книші, яйця й писанки віддають священикові; та крім того кожна жінка має в кобелі всіляку їду: ковбасу, сир, масло, яйця і т. д. Отже, після богослуження засідають на церковному цвинтарі, коли погода, та гостяться взаїмно, попиваючи горілкою й пивом. В разі непогоди збираються в якійсь хаті або коршмі. На сю гостину *мужчини не мають вступу,* а інтрузів викидають без обиняків. Часами після гостини на цвинтарі ідуть ще до коршми, де при музиці забавляються, приспівуючи:

Повсихали круті верби, повсихали груші,
Тепер ми си погуляймо за померші душі.

Оттак поминання померших переходить *у гулятику* та веселу забаву, і се признака, дуже характерна для старослов'янських похоронних і поминальних обрядів (тризна)[60].

Поминання померших на могилках повторюється ще й при нагоді *Зелених свят,* Тройці (в клечальну суботу й неділю), що замикають *цикл задушних днів.*

По свідоцтву Л. Голембйовського ([Gołęmbjowski Ł.] Lud polski, jego zwyczaje, zabobony, Warszawa, 1830, s. 256) і К. Вуйціцького ([Wójcicki Kazimierz]. Zarysy domowe, Warszawa, 1842, [N.] III, [s.] 333), що на них покликується О. Кольберґ ([Kolberg O.] Chełmskie, [s.] 178—180), на Підляшшю в Поминальну Суботу і перед Тройцею святкують пам'ять померших обідом, до якого запрошують небіжчиків ось якими словами: „прийди, душечко, до того обіда убогого". При тім господар проливає на обрус краплину кожного напитку та кидає під стіл дрібку кожної страви для душ. Тіні небіжчиків, що являються при поминальному обіді, може бачити тільки пес і жебрак (Там само, с. 190).

В Снятинському повіті вірять, що „мерці виходять із гробів у *великодню суботу* й опівночі ідуть до церкви „молитися" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 308). Се вірування в'яжеться з оповіданнями про виходження покійників на сей світ в часі Великодня і „навського тижня" — та з другого боку, могли тут відбитися й *книжні впливи.* А. Фішер ([Fischer A.] Święto umarłych, [s.] 119) звертає увагу на аналогічні *західньо-европейські* оповідання книжного походження про *набоженство, відправлюване опівночі умерлими* й для умерлих, про що говориться в письмах Августина[61]. „А

[60] Покутницькі приписи (Bussbücher) і розпорядки єрархів церковних, що картали пережитки поганства (як напр., Indiculus superstitionum) засвідчують про веселий, розгульний характер поминальних обходів у західній Европі середніх віків. При таких нагодах водилися „непристойні сміхи й плескання", оповідання пустих байок, співи, погані жарти з медведем, надяганням машкар і т. ін. (Zibrt Č. Seznám pover...— S. 16).

[61] Такі вірування звісні скрізь по подніпрянській Україні (пригадаймо Квітчине оповідання „Мертвецький Великдень") і в Галичині, як показує запис у Гнатюкових „Знадобах до галицько-руської демонольоґії" (ЕЗ.— 1904.— Т. XV.— С. 124): „То що року на страсть по пйуночи встают усі мерці з гробіў і йдут до церкви молити сі і тоди приходи умерлий ксьонц, прави службу Божу, сповідає їх і причащає. То б люди ни були знали, але раз їден хлоп,

що ж се, що багатьох умерлих бачено в домах, що входили так як звичайно... і се, що як кажуть, часто в якійсь годині ночі на місцях, де погребані мерці, а найбільше по церквах відбуваються зібрання, молитви" (Наведено за проф[есором] Ґаншинцем: Gansiniec R. De argumentis immortalitatem vulgo adstruentibus particula prima.— Poznań, 1920, s. 23).

Осінне святкування пам'яти померших в поминальні суботи протягом жовтня, головно в *Дмитрову* суботу, зазначується відправою в церкві й обідом дома. „Господиня готує як найбільше страв — тих, що любили „діди"; пополудні або під вечір відбувається обід, з кождої страви відкладається по трохи до окремої посудини, що разом з ложками ставиться на покутті. Ставиться також вода і вішається рушник, аби душечка мала не тільки що поїсти, але й чим помитися" (Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні, [с.] 20; Fischer A. Święto umarłych, [s.] 94).

Крім того, також обряди *Святого й Щедрого Вечера* приймають подекуди поминальний характер: сідаючи, годиться продути місце, щоб не привалити котроїсь душечки, бо вони в великім числі збираються на сю „тайну вечерю" (Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні, [с.] 16). У Стрийщині вірять, що коли сього вечера появиться в хаті муха та ще й світло пригасне, то се, певно, душа помершого прийшла на вечерю (Колесса Ів. [Галицько-руські народні пісні з мелодіями], [с.] 250). При вечері обов'язково згадують про покійників, а коли недавно умер хто з рідні, то й *голосять*:

Синочку, синочку Іваночку!
Хто би був сказав послідного Свят-вечіра,
Шьо ти уже сего Свят-вечіра не будеш вечьиріти,
Але будеш у гробі спочивати.
Тут твоє місце порожне,
Тут твоя ложічка стоїт,
Синочку мій дорогий, синочку мій!

(ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 89. Снятинщина)

Передхристіянська відправа помершим на Святий Вечер (Грушевський М. Історія української літератури, [т.] І, [с.] 153; Шухевич В. Гуцульщина, [т.] IV, [с.] 13—15).

Межи стравами пісної вечері обов'язково подається варена пшениця, приправлювана медом і маком, яку називають *кутя* (мабуть від грецького κῦδεια=похорон[62] або „коливо", що стоїть у зв'язку з κόλλυβον, κόλλυβα); по в[-руськи кажуть „канун" (в зв'язку з κανών=officium ecclesiasticum, церковна відправа)[63]. Замітна річ, що кутя чи коливо на українських землях грає важну ролю також у похоронних і поминальних угощеннях; залежно від місцевого звичаю, сю страву ставлять у хаті коло небіжчика, а кушають її всі, що навідують мерця (Kolberg O. Chełmskie,

як задрімаў у коточку у церкві на страсть, то навіть ни чуў як сі скінчило правити і як люди вийшли з церкви. Аж по піўночи приходьит мерці, здибали його і розірвали на кавалки і на другий день тілько кожуха його здибали ў церкві, а з него кавалки валялисі по цвинтари, по кавальчику на кождім гробі (Камінка Струмилова)"; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольогії...— С. 51. Особливо на Моравії поширене вірування, що в часі задушного свята мерці опівночі відправляють богослуження, а як би живий зайшов межи них, роздерли б його (Fischer A. Święto umarłych.— S. 23).

[62] Fischer A. Święto umarłych.— S. 103.

[63] Murko M. Das Grab als Tisch.— S. 136—137.

[Т.] I, [s.] 184), на похоронах несуть перед труною, в церкві ставлять на труну (Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 23, 25) та виносять до церкви на поминальне богослуження; від колива й починають звичайно обід після похоронів та на поминках (Kolberg O. Pokucie, [T.] I, [s.] 219). З кутею-коливом в'яжеться *вороження* на Святий і Щедрий Вечір.

Скрізь по українських землях водиться звичай на Святий Вечір оставляти *для покійників вечерю або бодай* кутю в мисці з устромленими ложками. В Куп'янському повіті після вечері всі кладуть ложки в миску від куті, а зверху положать книш або хліб; вірять, що в ночі приходить „доля" (душа) і перевертає ложку того, хто в сьому році має умерти (Ивановъ П. В. Народные разсказы о Долѣ.., [с.] 54—55; Пачовский М. [Народний похоронний обряд на Руси], [с.] 10).

По українських селах заховуються ще інші звичаї, що вказують на годування померших. В Куп'янському повіті після вечері під більші празники лишають частину *страви для „долі"* (душі); кажуть: не годиться ложок і горшків після вечері мити, а то „долі" нічого буде їсти. *Крихти* із стола завсіди змітають на землю, щоби „доля" їх поїла; на ніч не прибирають усього хліба із стола, оставляючи хоч кусочок для „долі" на вечерю[64]. За народніми віруваннями сеї околиці *душі померших,* інші кажуть, їх „долі" — вповні *реальні істоти:* вони говорять, п'ють, їдять, їх можна не тільки бачити, але трохи що не доторкатися (Ивановъ П. В. [Народные разсказы о Долѣ...], [с.] 54—56). Гуцули, *випиваючи чарку* горілки чи іншого напитку, виливають кілька останніх крапель на землю — для померших (Kaindl R. Die Seele.., [S.] 67, 357. Пор.: Kolberg O. Chełmskie, [T.] I, [s.] 190). На Буковині є звичай, що зараз же після похоронів на кладовищі господар чи хтось старший із рідні частує учасників горілкою й хлібом, але першу чарку виливає на землю „за поману" („Поманою" називають се, що небіжчик оставляє по собі, чи кому небудь призначує (Пачовский М. [Народний похоронний обряд на Руси], [с.] 26).

***

В багато первіснішій формі збереглися старинні обряди поминання померших на *Білорусі*, тій, як каже проф[есор] М. Мурко, „клясичній країні почитання покійників, „дзядів" (до „дзядів" вчислюють навіть померших дітей). „Дзядами" зовуть там також поминальні свята й обходи, про які говоримо тут на підставі матеріялів, зібраних П. Шейном ([Шейнъ П. В. Матеріяли для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края. Т. I, ч. II: Обряды погребальные и поминальные // Сборн[икъ] ОРЯС АН, I, № 3, 1890, с. 616—628).

На *Великодні Дзяди* (Радиніци), у вівторок після Провідної неділі, подекуди в четвер після Великодня, пополудні збираються люди на кладовищі біля поправлених і замаєних на той час могил свояків, з якими й

---

[64] *Польська проповідь* з пол[овини] XV в. картає народній звичай лишати в Великий Четвер після вечері неповимивані миски, або й страву на поживу для душ чи демонів, званих „ubożе" (мабуть, домові духи) (Brückner A. Mitologja polska.— Warszawa, 1924.— S. 114; Fischer A. Święto umarłych.— S. 72).

христосуються: качають по могилі свячене яйце, приговорюють: „Христос Воскрес!" Жінки ж *голосять*, як на похоронах, припадаючи лицем до землі. Потім розстелюють полотенце на пригідній могилі свояка й розкладають останки свяченого (особливо сир і яйця) та іншу страву. Випиваючи першу чарку, *проливають кілька крапель* на могилу, подекуди поливають могилу напитком; так само й *перший кусок* усякої страви складають на могилу для душі покійника. Останки страви дають *бідним* або лишають на могилі — „нехай і пташки помянут наших дзядов!"; шкаралущі з яєць, а іноді й цілі *яйця загребують* у могильний насип.

В часі тих поминків *голосіння* повторяються кілька разів на одній, то на другій могилі кревних — врешті настрій зміняється й роздаються *веселі пісні*. Починаючи угощення, призивають душі: „Святиe радзицели, ходзице к нам, ісьце, што Бог даў", а відходячи, прощаються з умершими. Подібним способом святкують „Пятровскіи" або *„Троецкіи Дзяди"*.

Трапезування на гробах перемінюється подекуди в *розгульну* безтямну піятику, так що деякі „скорбящі" лежать на кладовищі через цілу ніч, „поминаючи лихом як померших, так і живих", а декого аж возом відвозять домів. Також при індивідуальних поминках виносять дещо з страви на гріб покійника (Там само, с. 585).

Ще виразніше виступають усі архаїчні признаки обрядового годування померших в *осінних поминках*, які зовуть „Дмитровскіе Дзяды". До того свята, „що обходиться врочисто в кожній хаті, звичайно вечером приготовляють заздалегідь м'ясо й страви та випрятують хати, особливо ж „кут" (покуття) і „запічок" — на прийняття небіжчиків.

Випиваючи, проливають із чарки кілька *крапель на обрус* для дідів, так само виливають на обрус першу *ложку кожної страви* та відкладають перший кусок, або все те збирають в одну миску, яку опісля виставляють на вікно — для покійників. *Призивають* душі ось якою формулою:

Святые дзяды, зовем вас,
Святые дзяды, идзице до нас!
Єсьць тут усе, што Бог даў,
Што я ли вас охвяроваў,
Чим только хата богата,
Святые дзяды, просимъ вас,
Ходзице, лєцице до нас!

(Там само, с. 596).

Після споживання кождої страви кладуть *ложки на стіл*, щоби ними їли покійники. Коли в часі трапезування *впаде щось із їди на землю*, не годиться того підіймати[65]. В деяких околицях кусники блинців із медом та останки їди в мисочках розставляють *по вікнах для покійників*[66], або оставляють через ніч на столі і не прячуть хліба ані ложок в тій вірі, що покійники приходять вночі їсти. Отже, домашні відхиляють на ніч двері в хаті, щоби душі могли увійти (Там само, с. 605).

---

[65] Такий же звичай був у старинних греків.

[66] В Стрийщині ставлять у черепку несолену страву для домовика. У старинних римлян ставлено при огнищі в маленьких мисочках страву й напитки Ларам — опікунам родини (Schrader O. Reallexikon...— S. 20).

Після вечері випрошують небіжчиків:

Святые дзяды! вы сюда прилецѣли,
Пили и ѣли,
Лецице ж цяперъ до сябе!
Скажице, чаго еще вам треба,
А лѣпій, ляціце до неба!
Акш, акш!
(Там само, с. 597).

Отсі формули, як каже М. Мурко, засвідчують, що білоруські селяни уявляють собі душі померших, як якісь окрилені істоти.

Та найважніше в усіх тих обрядах — се *глибока віра учасників, що душі покійників дійсно являються в хаті* серед своїх рідних, приймають їх угощення, вечеряють разом із ними. І сама розмова при вечері, спершу уривчаста, доторкає покійників, подробиць їхнього життя. Учасники вечері перейняті якимсь ожиданням, оглядаються при найменшому шелесті, при появі нетлі, толкуючи усе те, як знак приходу душ[67].

На празник „Дзядів", а тим більше індивідуальних поминків, господарі стараються по своїм силам приспособити подостатком їдження й напитків, бо всяке *занедбання*, скупство й недостача належного пошановання для покійників *стягає* кару: родинні невзгодини, помор на худобу, неврожай збіжа і т. ін. (Там само, с. 588).

На „шестини" (*поминки в сороковий день* після смерти) спрошують кревних, приятелів і значніших знакомих. Коли вони вже зберуться в хаті, найближча рідня виходить із кімнати, жінки й дівчата, всі з непокритими головами й розпущеним волоссям, сідають на приспу і як лиш почують богомільні співи з кімнати, починають *голосити*, виспівуючи похвали небіжчикові; при кожному слові чути приспів „ія-уя!", яким призивають небіжчика на поминки. По закінченні богомілля „запѣвало" виходить з хати в сіни і кличе грімко: „Душечку поминаєм, вас, господарю, в хаточку позиваєм" (Там само, с. 586—587).

В *українських голосіннях* часто подибуємо призивання покійника в гостину та згадки про обмітання дворів, застилання столів й сповнювання кубків на прийняття дорогого гостя з другого світа. Очевидно, тепер усі ці призиви мають значіння поетичної фікції, яка тим сильніше підчеркує неможливість повернення покійника і його побачення, ще сильніше усвідомлює вічну розлуку.

Та в давнішій добі й первіснішій обстанові такі *призивання* зв'язувалися з рівнозначними обрядами і могли розумітися *навіть буквально*, знаходячи собі основу в згаданих віруваннях, що так живо переховалися у білоруського люду.

Ми нарочно задержалися довше при білоруських поминальних обрядах, бо білоруські пережитки передхристіянського культу померших придаються до кращого зрозуміння української похоронної обрядности.

---

[67] Також у польського люду переховується віра, що в задушний день душі померших блукають по світі, і тому по селах люди здержуються від праці, щоби не трівожити покійників (Fischer A. Święto umarłych.— S. 87); В. Вундт згадує, між іншим, про звісний японський звичай — запрошувати предків до поминального обіду, призначувати для них місця й трактувати їх як присутніх, а після обіду виганяти душі. В тих обрядах змішується почитання предків із страхом перед демонами, що виявляється у похоронних обрядах західніх народів (Wundt W. Völkerpsychologie.— S. 364).

Подібні обряди угощування покійників водилися й у північних *російських ґуберніях,* як засвідчує Е. Барсов (Причитанья Сѣвернаго края, собранные Е. В. Барсовымъ. Часть I. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. Изданы при содѣйствіи Общества любителей россійской словесности.— Москва, 1872.— С. 307—311). В часі поминального обряду в Ладейнопольськім повіті оставляють вільне місце за столом на покутті; ложку кладуть під скатерть, а хліб — поверх скатерти (подібно й у Бруснім Петрозаводського повіту). Подекуди виливають на стіл ложку всякої страви. В Корелі при наближенні священика до дому вивішують через вікно вишиваний рушник, вірячи, що мертві входять до хати не дверми, а через вікно. В Ладейнопольськім повіті приготовляють *для покійника страву на печі,* тому що покійник перемерз, перебуваючи 40 днів у холодній стороні.

У чужородців північних російських губерній на поминках за столом на покутті розстелюють перину, а на ній кладуть улюблену одіж помершого; окремий посол іде на могилу покійника та запрошує його на гостину.

***

Давнину згаданих східньослов'янських поминальних обрядів потверджують *історичні свідоцтва.* Так, польський поет Себастіян Кльонович в своїй латинській поемі „Roxolania" з 1584 р. ось якими словами згадує про обрядове годування померших, якому поет приглядався на галицькій землі:

Quin etiam mos est morientum pascere Manes,
Portare tepidos ad monumenta cibos,
Creduntur volucres vesci nidoribus ambrae,
Ridiculumque fide, — carne putantur ali[68].

Також Іван Вишенський в посланію до кн[язя] В. Острожського згадує про „пироги и яйця надгробные" в Острозі й інших околицях, називаючи народній звичай „квасом поганським" (Пачовський М. Виїмки з українсько-руского письменства XI—XVIII століття для висших кляс середних шкіл.., Львів, 1916, с. 63).

Про поминальні обряди на гробах *у Московщині XVI в.* засвідчує *Стоглав з 1551 р.:* „В троицкую субботу по селам и погостам сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробам (умерших) с великим кричаніем, егда начнут играти скоморохи, гудци и перегудци, они же от плача преставше, начнут скакати и плясати и в долони бити и пѣсни сотонинскіе пѣти" (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 148). Се свідоцтво доповнюється описом *Олеарія* з 1634 р. (вид[ання] 1656 р.), який приглядався троїцьким поминальним обрядам російських колоністів у Нарвії (в Естонії) і схопив ось які риси: на гробах, покритих обрусами, розставляли миски з блинами, пирогами, сушеною

[68] Вірші 1797—1800 — в кінці поеми (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ.— С. 155). Що більше: є звичай годувати тіні померших і виносити теплу страву на гроби: вірять, що крилаті тіні живляться парою; аж смішно: думають, що вони [тіні] ніби то споживають м'ясо.

рибою і крашанками; жінки плакали й голосили; священик відправляв молебні на гробах і забирав приноси (подаємо за М. Мурком: Murko M. Das Grab als Tisch, [S.] 105—106). До опису долучена *ілюстрація*.

Тут годиться зазначити, що в цілій східньо-слов'янській групі не тільки при індивідуальних поминках, але й при нагоді загального поминання померших у задушні дні й рокові празники — всюди виступає виразно *родинний характер свята*[69]: кожда родина, як окрема сакральна група, в хаті чи на гробах поминає окремо своїх покійників; се знаменна риса східньо-слов'янських поминальних обрядів. Поминання *всіх померших, не тільки кревних, починається щойно під впливом церкви*, яка переймає загальні свята померших під свій покров.

Вірування, що в часі свят померших душі вертають на землю, відвідують свої хати та беруть участь в угощенні, відповідає, як зазначує проф[есор] А. Фішер, *загально-арійським уявлінням про душу*.

Обрядове годування небіжчиків — се знаменна признака *передхристіянського культу* померших, що найкраще ілюструє давні уявлення про матеріяльність душі й загробне життя; як закостенілий пережиток глибокої старини, воно удержується й до наших днів у слов'янських похоронних і поминальних обрядах, хоч подекуди, може, розуміється вже не буквально, а символічно. Консервативність грецької церкви причинилася до повнішого збереження культу померших у східніх слов'ян (Murko M. Das Grab als Tisch, [S.] 110).

Слов'янські звичаї, що в'яжуться з обрядовим годуванням душ, найдокладніше обговорено й освітлено в праці проф[есора] М. Мурка: Murko M. Das Grab als Tisch (1910). Сій темі присвячено значні уступи у згаданих працях О. Котляревського (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 255—258), Л. Нідерле (Niederle L. Život starých slovanů, [s.] 50—52); А. Фішера (Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, [s.] 195—202; його ж. Święto umarłych, s. 120—140), В. Милорадовича (Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни.., [с.] 173—174); Є. Анічкова (Аничков Е. В. Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ // Сборникъ ОРЯС АН, 1903, т. 74, с. 295—302); Г. Біґеляйзен (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 283—316) й інших.

На широкому порівняному підкладі й у зв'язку з старинностями індоевропейських народів розглядається звичаї годування небіжчиків у працях О. Шрадера (Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] I), в статті „Ahnenkultus" П. Сарторі (Sartori P. Die Speisung der Toten.— Dortmund, 1903), В. Вундта (Wundt W. Völkerpsychologie, Bd. II), Г. Спенсера. Показується, що годування померших, дуже поширене у народів Европи й інших частей світа, належить до *загально-людських елементів похоронної обрядности*.

***

Ознакою культу померших є також обрядове огрівання й купання покійників, що в пережитках і досі зберігається у східніх слов'ян. Д. Зеленін описує „Народный обычай грѣть покойников" (Сборникъ ХИФО, [т.] XVIII, [с.] 256—271), що переховався аж до наших часів у південних

[69] А. Фішер (Fischer A. Święto umarłych.— S. 122) підчеркує родовий характер аналогічних обрядів індусів і персів.

російських губерніях (виключно у „однодворців"). Так називають там звичай — *палити костри соломи* в часі зимових празників: Різдва, Нового року й Водохреща. Д. Зеленін добачає в сьому обряді відгомін двох давніх культів: *сільсько-господарського й тотемістичного,* щоби задобрити „домовика" як опікуна домашнього господарства. На місці домовика уже під впливом християнства увійшло поминання покійників. Важний тут збережений в сьому пережитку погляд, що померші потребують тепла і що сю потребу можна заспокоїти паленням кострів. Також у Стоглаві з 1551 р. згадується, що в часі весняного свята померших „в Великій Четвертокъ порану солому палятъ и кличютъ мертвихъ" (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 257)[70].

Були у слов'ян вірування, які в пережитках переховуються з передхристіянських часів, що душа покійника потребує й *купелі,* на що натякають згадані вже українські похоронні обряди. В Мінський губернії перед осінними поминками за душу окремого покійника домашні й запрошені гості, зібравшися вечером того дня, поперед усього їдуть у *„баню"* та миються, а потім відливають воду й оставляють віник для покійника (Шейнъ П. В. [Матеріялы для изученія быта.., с.] 587). Білоруси, поминаючи померших в Тройцин день, хвиськають могили березовими різками, уявляючи собі, що справляють покійникам приємність купелі (Там само, [с.] 629).

В компіляції XIV в. „Слово Іоанна Златоустаго" міститься цінне свідоцтво, що в Московщині для небіжчиків *огрівано лазні,* завішувано покровці й обруси, заставлювано столи їдою й напитками, а землю посипувано попелом, вірячи, що неземні гості лишають на ньому сліди: „навѣмъ мовъ творятъ и пепелъ посреде сыплютъ и проповедающе („проповедати" тут у значінні „жертвувати") мясо и молоко и масла и яйца и вся потребная бесомъ, и на пецъ и льюще в бани, мытися им велятъ, чехолъ и убрус вѣшающе в молвици (зам[ість] „мовници"). Беси же злоумию их смѣющеся, поропрыщются в пепелу томъ и следъ свой показуютъ на прелщение имъ" (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., S. 257—258)[71].

В пізніших редакціях і уривках того ж пам'ятника з XVI в. містяться важні додатки: „и глаголютъ: *приходили къ намъ навья мытся"* (Там само, с. 183); „молбы чинятъ по мертвыхъ и *просвѣтъ* и *бдѣлникъ* и воду в кутьи заупокойнѣй и ставляють на столци и сметье у воротъ жгутъ в Великии Четвергъ, молвящ тако *у того огня душа приходяще огрѣваются*[72] (Там само, с. 178). „Бдѣлникъ", по думці Мансікки, означає стороження при мерці, а „просвѣтъ" Мансікка зближує з українським „свічінням", як називають „посижіння" в Скільщині (ЕЗ, т. XXXI—XXXII, с. 227).

Обряд приготовлювання лазні для небіжчиків, поширений не тільки на давній Русі, але й на *Литві* і *Латвії, пруській Мазовії,* переняли слов'яни *від сусідніх фінських племен* (Fischer A. Święto umarłych, [s.] 123).

---

[70] Про обрядове огрівання мертвих у примітивних говорить Г. Спенсер (Spencer H. Zasady socjologji.— T. I.— S. 149).

[71] Також старинні євреї на посипанім попелі пізнавали сліди демонів чи духів — небезпечних небіжчиків. Перувіянці посипували кукурузяну муку довкруги хати, щоби побачити сліди покійника (Spencer H. Zasady socjologji.— S. 161).

[72] В Польщі ще при кінці XV в. в Великий Четвер палено на роздорожах огнища, т. зв. „gromadki", щоби душі померших при них грілися, як кажеться в проповіді Міхала з Яновца з 1497 р.: „dicunt quod animae ad illum ignem veniunt et se illic calefaciunt" (Fischer A. Święto umarłych.— S. 71—72; Brückner A. Mitologja polska.— S. 114).

***

Як вірно переховалися в похоронній і поминальній обрядності східніх слов'ян, особливо ж білорусів, пережитки з передхристіянської доби, показують *історичні свідоцтва XVI—XVII віків* про обряди й вірування цілої групи *сусідніх литовських племен,* які в тих часах ще дуже живо зберігали останки поганства. Межи тими джерелами на першому місці треба згадати записки польського священика з Лику Яна Малецького „Про жертви й ідолатрію (болвохвальство) старих прусів, литовців та інших сусідніх народів" (Malecki Jan, Menecius alias Joannes. De cacrificiis et ydolatria veterum Bilorussorum, Livonum aliarumque vicinarum gentium) з 1551 р.

Лик лежить саме в тому місці, де збігаються три етнографічні межі — білоруська, польська й литовська, а українська починається не так то далеко на південь — від горішньої Нарви й Більська. Описи Яна Малецького доповняє його син Єронім, що коло 1562 р. видав у німецькій мові твір під назвою „Wahrhaftige Beschreibung der Sudawen auf Samland" (подаємо за О. Брюкнером (Brückner A. Starożytna Litwa.., [s.] 47). Пізніше, коло 1580 р. Якуб Лясковський, ревізор жмудський за Жиґмонтів, написав обширну реляцію про поганські вірування жмудинів (зміст подає А. Брюкнер (Там само, с. 97).

Записки Я. Лясковського поширив Ян Ласіцький, втягаючи сюди й згадане письмо Яна Малецького. Ця компіляція вийшла в Базелі 1615 р. (Lasicius Johan. De diis Samagitarum.— Basileae, 1615).

В згаданому письмі Менеція-Малецького знаходиться ось який опис похоронної й поминальної обрядности, що з незначними змінами повторюється й у пізніших компіляторів: „Кидають до гробу дрібні гроші на майбутню дорогу вмершому, також хліб і повний глечик пива ставлять у головах зложеного до гробу мерця, щоби душа не терпіла голоду ані спраги. А жінка, сидячи на гробі померлого чоловіка так при сході як і при заході сонця, голосить через тридцять днів. Третього, шестого, дев'ятого й сорокового дня від похорону кревні уладжують *обіди,* на які призивають і душу небіжчика, молячися перед дверми. При столі сидять мовчки, як німі, і не вживають ножів[73]. Послугують дві жінки, але без ножів, і накладають страву гостям. Кожен кидає під стіл частинку кожної страви; вірять, що душа тим живиться, і для неї проливають. Як щось припадком впаде з стола на землю, не підіймають, тільки оставляють, щоби з'їли опущені, як самі кажуть, душі (arme Seelen), які не мають ніяких кревних ані приятелів у живих, що схотіли б їх вшанувати обідом. Коли скінчиться угощення, встає із-за стола жрець (sacrificulus)[74] і, замітаючи хату мітлою, *викидає душі померших,* так як блохи, разом із сміттям, приговорюючи: „попоїли й попили ви, душечки, ідіть собі геть, ідіть собі геть!" Опісля учасники пиру починають розмовляти з собою і черкатися чарками, жінки припивають до мужчин, а мужчини навзаєм до жінок, і цілуються посполу (переводимо з латинського тексту, поданого О. Шрадером:

---

[73] Острі предмети з заліза ще й тепер кладуть українські селяни під поріг, щоби відстрашити мерця від хати.

[74] Стрийковський в описі старолитовського осінного свята, що, по його вислову, водиться також w Ruskich krainach niektórych, згадує про такого священика, називаючи його „*wieszczek*, albo kapłan pogański, chłop prosty, czarownik" (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven...— S. 140).

(Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] I, [S.] 18). Вигонювання душ замітанням водиться й у *примітивних* (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, [S.] 8).

Що наведений опис відноситься саме до похоронної обрядности білорусів (таку думку заступає й О. Котляревський: О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 149—152), показує його *буквальна згідність із відомостями, зібраними П. Шейном.* До того ж Я. Малецький у зв'язку з своїм описом подає й уривок похоронного голосіння, як сам зазначує, „in lingua Rutenica".

Замітна річ, що білоруські вірування, зв'язані з культом померших, виявляють близьке спорідPнення з аналогічними віруваннями старих *литовських* племен (властивих для литовців, прусів, жмудинів, ятвягів і лотишів), як показують згадані вже записки Якуба Лясковського та реляції єзуїтських *місіонарів* кінця XVI — й початку XVII в., що потверджуються й доповнюються відомостями з сьогочасного литовського *фольклору.* На підставі усіх тих джерел відтворює проф[есор] *О. Брюкнер* образ вірувань старинної Литви, яким отсе користуємося.

Паралельно із світом живих уявляли собі старі литовці світ умерших, *світ духів або „велів"*; литовські „велі" — як каже О. Брюкнер (Brückner A. Starożytna Litwa.., [s.] 79), то *руська навъ*; „Навський Великдень на Русі — те саме, що Великдень велів на Литві". Велі ж не перебувають виключно на другому світі, вони заселюють ліси, являються й на поминках та беруть участь в угощенні. Вже Длуґош згадує, що жмудини обходили велично осінне свято по святих гаях, де поодинокі місцевості й роди мали свої окремі огнища, на яких палено мерців. Поминаючи померших, приставлювали до огнища ніби столики з дубової кори, клали на них потрави, сирі виливали мід на огнище. Сю згадку розтягає О. Брюкнер і на литовців (Там само, с. 78).

Реляція єзуїтської місії з 1583 р. засвідчує, що у жмудинів приношено помершим *страву на гроби*; жрець (ofiarnik) окремими формулами призивав душі до трапези; перший кусок страви кидав під триніжок (Там само, с. 105). Про лотишів оповідає така ж реляція з 1606 р., що вони над гробом покійника ставлять *віз дерева,* щоби душа могла загрітися; в задушний день, приладивши снідання, скликають насамперед душі небіжчиків, *кожного по імені,* кладуть на стіл хліб, який потім кидають в огонь, а також пиво виливають на землю або на ватру. В кінці *замітають піч і виганяють душі* (Там само, с. 124—125).

За реляціями пастора Павла Ейнгорна (у німецькій і латинській мовах) з першої половини XVII в. лотиші обходили дуже велично *задушні дні в жовтні* від Михайла до Всіх Святих або до Мартина, та годували й напували душі по домах або на гробах. Вірили, що духи, належно не вгощені, негодують, *мстяться* й накликають *неврожай.* В задушні дні здержувалися від роботи, бо коли б хто посіяв жито змолочене в ті дні, воно не зійшло б. В чисто виметеній і огрітій лазні або на піддашу ставив господар *м'ясиво, страву й пиво,* розкладав огонь та взивав небіжчиків по імені, щоби прибували й живилися; потрави стояли до вечера, опісля забирано їх і споживано. В останній день (звичайно по Всіх Святих) купали й мили душі та прощалися з ними: „ми вам послужили по нашим силам, лишіть же нас у спокою до другого року". Господар розрубував на порозі кочергу і казав душам виходити, але *гостинцем, не полями,* щоби не пошкодили коріння збіжжа (Там само, с. 129).

***

Наведені свідоцтва показують наглядно, що поминальні обряди й зв'язані з ними вірування литовських племен у значній части покриваються із східньо-слов'янськими.

В отсьому короткому нарисі не станемо притягати ще й аналогії з вірувань та обрядів західніх і південних слов'ян та германських і інших европейських народів[75], тим більше, що вже й на основі наведеного матеріялу можна доволі докладно *відтворити характер і основні риси старослов'янської похоронної й поминальної обрядности,* які найвірніше збереглися таки у *східніх слов'ян.*

Коли ж схочемо бодай приблизно означити *давнину* згаданих старослов'янських вірувань, найкраще буде порівняти їх із уявліннями про душу й загробне життя *старинних греків і римлян,* що кине світло на аналогії, запозичення та спільні джерела в старій культурі індоевропейських народів.

Щодо *старогрецьких* вірувань, користуємося знаменитою студією Е. Роде (Rohde E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen...), що спирається на пребагатому матеріялі грецької літератури й історичних свідоцтв.

По уявлінням старих греків душа мешкає в чоловіці, як його друге „я", як його слабший *двойник* (Doppelgänger), що у сні являє йому тіні предків, а навіть майбутнє (с. 5—7). Для *Гомера* „психе" — реальна істота (с. 43). При смерті душа виходить із тіла устами або випливає з кров'ю отвертою раною — і стає *тінню,* у якій можна пізнати обриси й вигляд небіжчика (Одисей пізнає в Аїді тіні героїв Троянської війни, матері, Тейрезія). Та щоби душа могла увійти до Аїду, конечно потрібне *похоронення тіла.* Тому ж і тінь Патрокля являється Ахіллеві у сні й благає його, щоби чим скорше справив йому похорон. До похоронів тіло задержує біля себе душу і *вмерлий чує все,* що довкруги діється (с. 26). Головною спонукою до похоронів являється у греків *страх перед покійником,* до чого долучаються пізніше ще й інші мотиви. Після спалення тіла умерлого душа йде *безповоротно* до Аїду в далекий підземний світ умерших, де, відділена на завсіди від сього світа, *тратить свідомість* і всякий *зв'язок із живими,* не знає нічого, що діється на сьому світі (с. 26), *не потребує жертв* ані почитання. Тому у Гомера нема й згадки про культ померших. Все ж таки й у Гомерових поемах подибуються *відгомони колишнього живого* культу душ, хоч вони суперечать цілості Гомерового світогляду. Се виявляється в обряді *похоронів Патрокля.* На кострі біля його тіла поставлено збанки, повні меду й оливи, та спалено багато овець, волів, чотири коні, два пси та ще й дванадцять бранців троянських. *Душа мислиться все ще в близькості* тіла: до неї, промовляючи, звертається й Ахіль. Воєнні забави для живих — се також приналежність культу покійників (с. 14—19; Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, [S.] 13). „Так усюди, — завважує Е. Роде (с. 21),— звичай *переживає світогляд, що його зродив".* При вході до Аїду *Одисей* приносить жертву помершим, а тіні покійників, покушавши жертвенної крови, відзискують свідомість[76].

[75] Се й зроблено почасти в згаданих працях О. Котляревського, Ю. Ліпперта, А. Фішера, Г. Віґеляйзена і інших.

[76] Се засвідчує про субстанціональність душі-тіни в розумінні старинних греків (Spencer H. Zasady socjologji.— T. I.— S. 163).

Відгомін культу померших знаходить Е. Роде й у *Гезіода* (с. 101). Перед паленням мерців водилось у греків погребування тіла, як показують королівські гроби в Мікенах та розкопи біля Навплії в Аттиці. Різні предмети й прикраси, знайдені в королівських гробах, сліди консервації тіла, вижолоблені жертівники, щоби жертва могла спливати просто до гробу — усе те вказує на культ померших (с. 154).

Отже, й у греків *перед Гомером* був час, коли вірено, що душі покійників не зовсім відгороджені від сього світа, що вони перебувають у гробі близько живих та *вимагають жертв і культу. Після Гомерової доби* культ померших у греків знову відживає, а навіть зростає. На се вказує дуже поширений уже в часах перських воєн *культ героїв,* що виростає з прастарого, напів забутого почитання предків (с. 147). Герой звичайно вважався родоначальником племени, основником міста, опікуном даної місцевости, від якого одиниці й громада ожидали оборони в небезпеці; героїв шановано локальними культами; вони, по народньому віруванні, стояли близько людей, піклувалися їх долею; навіть поодинокі роди почитали своїх героїв.

Герої зближуються, з одної сторони, з *хтонічними* богами, а з другої — з *душами померших.* Тому ж і обряди жертвоприношення героям, підземним богам і пізніше душам предків — майже однакові (с. 140). Всюди почитання героя зв'язується з місцем його гробу, де, по народньому віруванні, переховуються останки його тіла, що держать близько себе його „психе".

Культ героїв має усюди форму культу предків та виявляється періодичними щорічними поминальними обходами.

Із старогрецькою похоронною й поминальною обрядністю в'яжеться цілий ряд народніх *вірувань,* до яких знаходимо близькі *аналогії* в слов'янському фольклорі. Похоронення мертвого вважається святим *обов'язком живих,* передусім кревних (нагадаймо Антігону), бо душа непогребаного сама не має спокою і непокоїть живих; душа вбитого блукає негодуючи, поки не діждеться пімсти, що є обов'язком найближчих кревних (с. 240).

Тіло помершого виставлювано в його домі на цілий день, щоби вможливити оплакування покійника, що належало до похоронного обряду (с. 204, 206). Сей обов'язок сповняли *жінки, кревні* покійника, та водилися й наймлені плачки.

Вірено, що аж *до похоронів душа кружляє коло тіла й чує усе,* що кругом діється, що говорять та як голосять за покійним (с. 205, 224), тому ж вияви жалю в голосіннях вважалися особливо приємними для душі; одначе й по тодішним віруванням непогамовані вибухи болю з криком, стонами, биттям у груди і т. п. можуть відбирати спокій небіжчикові й спонукувати душу до повернення (с. 206). *Душа держиться останків тіла,* яке колись замешкувала; для її вжитку дають мертвому *начиння й знаряди* до гробу (с. 209).

Вернувши з похорону, кревні справляли *поминки,* при яких душа покійника вважалася *присутною* (с. 212—213). Для вмерлого виношено *їду й напиток на гріб* третього й дев'ятого дня після похоронів (τρίτα καί ἔνατα) (с. 213); душу небіжчика заспокоювано поливанням вина, оливи, меду.

Празновано й *загальні періодичні свята померших;* з тих найважніше було *весняне свято — Антестерії,* якими закінчувалися весняні Діо-

нісії: се був час, коли мертві приходять у світ живих (с. 216). Тоді приношено жертвенні дари помершим кревним: мід, молоко, вино, воду (с. 217, 222); до поминальних обідів (νεκρῶν δεῖπνα) *поклику́вано душі* померших предків у тій вірі, що вони потребують страви й напитку (ὅ νεκρὸςπίεται ἐλθὲ δ' ὡς πίῃς); вірено, що *небіжчики присутні* при вгощенні, тому нічого злого не можна про них говорити.

Не *підіймано того*, що з їдження впало на землю, але полишувано для мертвих. При кінці поминків випрошувано душі обрядовими формулами: „ідіть, за двері, душі, бо вже минули Антестерії" (θύρζε, κῆρες (=ψυχαί), οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήριά) (с. 218—219). По тодішнім віруванням *душі мертвих літають* коло гробів, часами можна їх бачити, найчастіше в постаті *змиїв* (с. 223). Часами навідуються й до своїх домів.

Всі ті похоронні та поминальні обряди мають на меті в першу чергу *задобрити душі померших*, відвернути їх гнів та приєднати їх ласку, бо душі предків впливають на врожай, помагають при родах, приносять родинне щастя. Тому при нагоді *весілля* приношено жертви Трітопаторам, що були нічим іншим, як душами предків (с. 225).

Одначе й душі покійників остають у залежности від живих, від того, чи про них пам'ятають, чи сповняють традиційні обряди; се спонукувало головно *бездітних до адоптовання* синів, щоби забезпечити собі трівалий культ після смерти.

Для родини душі померших кревних стають неначе богами, в родинному *культі померших предків можна й на грецькому ґрунті добачувати джерело всіх ширших і загальніших культів* (с. 228—232). Все ж таки греки не мали нічого подібного до італійського lar familiaris (с. 232).

Треба зазначити, що в усіх тих старогрецьких обрядах і віруваннях *не було загальної одностайности, ані догматичної докладности;* всюди мала велике значіння *льокальна обрядність*, а в віруваннях звісний грецький лібералізм не путав фантазії й поетичної фікції.

В *геленістичній добі*, коли й в области релігійних понятт́ів запанувало змішання грецьких і чужих елементів, згадані народні вірування знаходили собі підсилення у *демонології нижчих культурою народів* та розвивалися *коштом давньої віри у богів*, що розпливалася в *„грецько-варварськім пандемонізмі"*, як висловлюється Е. Роде.

Могутній вплив Гомерових уявлінь про безповоротне відходження душ до Аїду та палення мерців (побіч палення водилося у греків також погребування в землі) — мусів ослаблювати віру в близькість померших; все ж таки ся віра не вмирає, а навпаки — зростає.

В народньому віруванні геленістичної доби утверджується віра, що душа, увільнена з тіла, *переходить у громаду сильніших демонічних* істот, одначе *не перериває зв'язків* із живими та впливає на їх справи корисним або шкідливим способом; що мертві перебувають у гробі чи в його близькости; що можна їх прикликувати чарами, але й некликані вони часами являються на землі між живими. З тим усім утверджується й погляд на *матеріяльність душі*.

В. Вундт завважує влучно, що *палення* тіла, того субстрату тілесної душі, пособляло у греків виробленню поняття чистої вільної душі — „психе": як подув останнього віддиху, так також *дим костра*, на якому горіло тіло, підіймаючись у гору, був неначе субстратом увільненої душі ([Wundt W.] Völkerpsychologie, [Bd.] II, [S.] 70). Замітна річ, що *Індія й Гре-*

ція, де передусім спалювання мерців уважалося релігійним обов'язком, були саме тими краями, в яких — очевидно не без впливу філософії — розвинулося *поняття одноцільної психе;* між тим християнство з унаслідженим по євреях обрядом погребування вмерлих, в свою віру про воскресення мертвих знову ж приняло *дуалістичну ідею душі,* зв'язаної з тілом, й душі-тіні (Там само, с. 65—72).

З наведеного огляду бачимо, що вже у старинних греків можна констатувати ті *основні риси похоронної й поминальної обрядности* та зв'язаних із ними *вірувань,* які прослiджено в аналогічних обрядах і віруваннях *слов'ян.* Се споріднення виступає ще виразніше в *новогрецьких похоронних звичаях* і культі померших, що описані в книзі Б. Шмідта ([Schmidt B.] Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland // Archiv für Religionswissenschaft, 1926, T. 24).

Користуючись тільки рецензією Е. Смолинської в 2. вип[уску] „Первісного Громадянства" за 1929 [р.], с. 125—127, зазначуємо ось які спільні признаки, які можна пояснювати подекуди й перейманням із обрядности сусідніх слов'ян: 1) душа покійника блукає поблизу тіла; 2) для неї ставлять воду і варену пшеницю (коливо) з сушнею та медом; 3) до гробу ллють вино або олію, а глек розбивають, також дають овочі й коливо; 4) в домовину кладуть дорогі для небіжчика речі (перстень, гребінь, шпильки), а дітям ласощі; 5) неодруженим вкладають вінець на голову; 6) дають мерцеві й монету на перевіз, мостове чи харчове в дорозі; 7) уважають, щоби кіт не перескочив тіла; 8) після виносу тіла вимітають сміття, щоб душа не лишилася; 9) учасників похоронів на цвинтарі угощують коливом і тісточками; 10) після похоронів уряджують трапезу, при якій душу покійника вважають присутньою; 11) найважніші поминки відбуваються в сороковий день після похоронів; 12) навіть дні загальних поминків подекуди сходяться: проти Тройці, в суботу проти Дмитра.

В тому зв'язку згадаємо на основі записів А. Малинки ([Малинка А. Н.] Новогреческіе похоронные причитанія // ЭО, 1898, № 3, с. 108) вірування греків, поселених у Маріюмпольському повіті, що „душі померших в дні поминок збираються на одному місці і під землею „нюхають", втягають у себе запах розливаного вина. Сим підкріплюють себе до слідуючих поминок".

Багато спільного помічається також у *новогрецьких та українських голосіннях:* зображування того світа (Харонового царства) у темних красках, передавання поклонів покійникам і т. ін. Голосять тільки жінки. Наведені дані позволяють ствердити: 1) що деякі риси старогрецького культу померших збереглися живо до нинішнього дня; 2) що дальший розвиток грецької похоронної й поминальної обрядности виявив напрямок дуже близький до того, що помічається у слов'ян; 3) що зокрема новогрецькі похоронні обряди й вірування у багатьох точках дуже близько підходять до українських.

Добру підставу до аналогічних зближень дає також культ померших у *старинних римлян,* на який у сьому зв'язку годиться вказати. По народнім віруванням старинних римлян душі померших — *lemures* — також неоднаково виявляють своє відношення до живих: одні є *добрими духами й опікунами,* неначе домовими богами — *lares,* інші, звичайно неспокійні душі недобрих людей чи ображених покійників, стають *злими шкідливими демонами* — *larvae.* Одних і других означувано загально як *manes* —

душі померших (се пізніша евфемістична назва, тільки що „добрі“, „ясні“), звичайно з епітетом inferi (підземні), sancti (святі), gelidi (студені), maesti (сумні), taciti (мовчазні), nocturni (нічні) і т. п.

В уявлінні старинних римлян посмертне життя було також неначе *продовження сьогочасного*, а *гріб* вважався первісно *мешканням* небіжчика, яке й знадоблювано у всякі річи, потрібні до життя: потрави, напитки, начиння, збрую, знаряддя, навіть туалетні причандали.

Спокій душі можна забезпечити тільки *належним похороненням і періодичним сповнюванням поминальних обрядів*, що вважалося обов'язком кревних і було наказуване правом. Покійники *не переривають зв'язків* із сим світом, піклуються дальше своїм домом та ріднею і негодують, коли їх культ занедбується.

Пам'ять покійників шановано *індивідуальними поминками*, звичайно в день уродин небіжчика, і загальними *періодичними святами;* з тих найважніші були *parentalia* в лютім і *rosaria* в маю. Тоді кожна родина піклувалася своїми помершими кревними: на гроби, у яких по народньому віруванні мешкають покійники, виношено всіляку їду й напитки (молоко, мід, вино, сіль, яйця, страви), а також масти, кадила, цвіти, вінці. В тих жертвах найважніше було *обрядове годування* небіжчиків, про що засвідчує особливо *поливання гробу* молоком чи кров'ю жертвенного звіряти (чорної масти) та спалювання м'яса на гробовім жертівнику. Вірено, що вмерлі, які не одержують сих дарів, терплять голод і спрагу, виходять із гробів та мстяться на недбалих кревних.

Було загально поширене вірування, що в *поминальні дні мертві виходять на землю,* беруть участь у родинній гостині, яка звичайно починалася серед урочистої мовчанки (Roscher W. H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, [Bd.] II, [Heft] 1, 2, під словами Inferi, Manes).

В часі *„Лємуріїв“* (9, 11, 13 мая) батько родини опівночі приносив жертву покійникам, кидаючи поза себе чорний біб, і випрошував із хати небіжчиків окремою формулою, повторюючи 9 разів: „Manes exite paterni!“ — вийдіть предківські душі! (Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex V., вірш 443). Також у старинних римлян головним мотивом жертв помершим і поминальних обрядів був *страх перед шкідливим впливом* покійників, як каже Servius в коментаріях до Вергілія: *manes placantur sacrificiis, ne noceant* (душі вмерлих задобрюють жертвами, щоби не шкодили).

Народнє вірування змішує душі померших, що під їх опікою оставали, й гроби — з підземними богами *di inferi, inferni.* Оба поняття й оба культи покриваються з собою.

Підземним духам (*dis inferis*) складано жертви на заглибленім у землю жертівнику (*mundus*), що тільки в поминальні дні був отворений (mundus patet) коли святині „небесних“ богів (di superi) були замкнені. (Wissowa G. Die Religion und Kultus der Römer // Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft herausgegeb. von Iwan Müller. V. Bd, V. Abt. München, 1902, [S.] 148—192). Та не треба забувати, що у народніх віруваннях і культах старинних римлян від давна *змішувалися мітологічні елементи різних італьських* племен, та що велику ролю відогравали тут також *грецькі і східні впливи,* особливо від часу поширення Римської імперії.

Отже й у староримських народніх уявліннях про душу й загробне життя стрічаємо чимало *суперечностей:* небіжчик то спить у гробі спокійним, щасливим сном, то зберігає свідомість, виходить із гробу і являється між живими, іноді вважається шкідливим і небезпечним демоном. Пробування душі померших зв'язується з гробом — то переноситься й у воздушні простори; душі померших, з одного боку, вважаються матеріяльними істотами, що потребують їдження, тепла і т. п., з другого боку, мисляться як легкі воздушні істоти.

Взагалі ж обговорені вірування старинних римлян ще виразніше як старогрецькі показують, що вже в тій ранній добі серед індоевропейських народів були *вироблені основні ідеї уявлінь про душу й загробне життя,* які виступають у передхристіянській вірі старих слов'ян, та й досі зберігаються як пережитки в слов'янському фольклорі, особливо ж у похоронній та поминальній обрядності східніх слов'ян.

Певна річ, що значна частина вказаних спільних елементів зводиться до *одного прастарого джерела — спільних основ похоронної обрядности* всіх індоевропейських народів, як се вказано в цілому ряді порівняних студій, зібраних у лексиконі О. Шрадера. З другого ж боку, спільні, подібні й суголосні елементи творили основу, на якій відбувалося *переймання й запозичування* від культурніших сусідів, коли східні й південні слов'яни прийшли в безпосереднє зіткнення з греко-римським світом. Які сильні й різноманітні були сі впливи і якими дорогами переходили вони на український ґрунт, які сліди оставили вони в різних ділянках старої української культури, і особливо усної словесности — сі питання освітлює акад[емік] М. Грушевський в окремій главі своєї „Історії української літератури" — про черноморсько-дунайську добу (с. 56—65).

Весняні поминальні обряди українського люду вважає акад[емік] М. Грушевський пережитком великого весняного свята померших, що приняло на себе різні подробиці балканського (тракійського) свята *„розалій"* (Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні, [с.] 18; Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 97. Пор.: Аничков Е. Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ). Греко-римські впливи зазначилися дуже сильно в східньо-слов'янських поминальних обрядах *чужими словами грецького чи римського походження,* уживаними в зв'язку з культом померших (се виказано в згаданій праці проф[есора] М. Мурка, с. 120—142), напр., трапеза — поминальний обід від τράπεξα; русальний тиждень, русальний Великдень від dies rosae, rosaria, rosalia — звідси Ῥουσάλα, звісні в Тракії XII—XIII в.; „радуница" від των ξόδων λειμῶν = pratum rosarum — на означення місця, де відбувалися весняні хороводи (цвинтар), а може й самих ігр. Сю останню назву виводить Мансікка від литовського слова „rauda" — „голосіння"; „раўдувати" в білоруській мові значить „голосити".

Як у семітських народів (вавилонців) і греків, так також під впливом останніх у слов'ян грецького обряду число 40 грає особливо важну ролю, як ἀριθμὸςτέλειος, τελεσφόρος, як речинець посту й жалоби та зв'язаного з нею занечищення через мерця.

В зв'язку з числівником τεσσαράκοντα являється у східніх слов'ян „сорокоустье", в Галичині „сорокоусти", що означує поминальне богослуження в сороковий день після похоронів; від цієї назви відділюється слово „сорок" = 40, що й виперло з уживання давнє „четыредесятъ" ([Murko M. Das Grab als Tisch, S.] 34).

VI

Уявління загробного життя в українських похоронних обрядах та зв'язаних із ними віруваннях: Загробне життя, як продовження, образ, копія сьогочасного. Знадоблювання небіжчика річами, потрібними до життя. Гріб — хата. Похорони — весілля. Зв'язки небіжчиків із живими. Підземний світ умерлих — одноцільний, без поділу на місця нагороди й кари. Далека дорога на другий світ. Рахмани. Уявління „раю". Звізди-душі. Неясність старослов'янського загробного міту, його споріднення з аналогічними литовськими переказами. Основані на давніх віруваннях мотиви українського похоронного голосіння.

В обговорених обрядах та зв'язаних із ними віруваннях українського люду душа являється напівматеріяльною істотою, що займає собою якесь місце, їсть, п'є, чує й бачить, що довкруги діється, відчуває тепло й холод, купається, щоби прохолодитися, втирається рушником, видає із себе якийсь голос, часами плаче, говорить, навіть приймає зовсім матеріяльну подобу тіні[77], пари, мухи, мотиля, птаха, отже, можна її бачити, присісти, закурити порохом, замазати глиною і т. ін.

Такому розумінню душі, що веде свій початок із нижчих ступнів духового розвитку, відповідають закріплені в українській похоронній обрядності уявління про загробне життя: воно являється наче продовженням сьогочасного, земного, тільки що в таємнім, недоступнім для живих світі, вхід до якого веде через смерть і гріб. Але в гробі, в підземеллі, чи якійсь далекій туманній країні вмерлих, небіжчик живе дальше життям, подібним до земського, із людськими потребами, заняттями, турботами й радощами[78], отже, потребує їди, напитку, одягу, світла, тепла, різних предметів щоденного вжитку, навіть прикрас. Усім тим у буквальному або сим-

[77] Ми вже вище звернули увагу на ідентифікування душі з тінню. Се потверджують вірування, записані В. Герасимовичем в с. Крехові, Жовківського повіту, що душа сидить у цілому тілі людини; вона зовсім прозора — се тінь людини, живої чи мертвої, зовсім подібна до неї (Правда.— 1894.— С. 466); Гнатюк В. (Знадоби до української демонольогії / Зібрав В. Гнатюк.—Т. 2.— Вип. 2 // ЕЗ.— Т. XXXIV.— 1912.— С. 4). Що такі погляди були поширені в середньовічній Европі, на се вказує Г. Спенсер, покликуючись на „Mortilogus", що видав пріор Konrad Reitter 1508 р.: тут зображено вмираючих людей, яким із уст вилітають менші постаті їх самих — очевидно їх душі,— які зараз же хватає ангел або чорт. Подібні вірування про душу-тінь знайдемо і у примітивних (Spencer H. Zasady socjologji.— T. I.— S. 164).

[78] Межи слов'янами і іншими европейськими народами такі вірування задержалися в пережитках подекуди аж до новіших часів (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 12—17; Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte (1874) / Akademische Vorlesungen, Studien und kritische Streifzüge.— Graz, 1887.— [Bd.] II.— S. 418; Brückner A. Starożytna Litwa...— S. 191; Mierzyński A. Źródła do mitologji litewskiej.— Warszawa, 1892.— S. 48; Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— S. 185; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 28—29; Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ.— С. 238; Каминскій В. Этнографическое изученіе Волыни...— С. 125; Kolberg O. Chełmskie.— T. I.— S. 187).

Аналогічні погляди примітивних на загробне життя обговорюють (користуємось польським перекладом): Spencer H. Zasady socjologji.— T. I.— S. 161, 172. Пор.: його ж. Naukowe, polityczne i filosoficzne studja, I. Obyczaje i zwyczaje.— Lwów, 1879.— S. 8; Tylor E. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation.— S. 445; його ж. Anfänge der Kultur.— Bd. II.— S. 49, 66, 72, 75.

волічному розумінні повинна рідня наділити свого небіжчика й подбати про те, щоби йому нічого не бракувало в загробному світі і в далекій до нього дорозі, щоби він не мав причини негодувати, або навіть вертатися за чим-небудь; страх перед покійником грає й тут важну ролю.

В от сьому уявлінні загробного життя коріниться старинний звичай — вкладати покійникові до труни різні предмети, яких він потребував і які любив за життя, а також дещо із їди й напитків. До вивінування вмерлого на той світ належить передусім чисте *білля та святочна одежа,* подекуди й обув (без підківок), бо від одягу, в який уберуть небіжчика, залежить його зодягнення на другому світі[79]. Крім того дають до труни різні *предмети:* пастушу сопілку, складаний ножик, люльку, гребінь, хрестик, перстень, зілля, зав'язані в платку гроші, навіть запинають у сорочку голку з ниткою[80]. З *поживи* дають колачики, хліб, сіль, кашу, подекуди навіть печену курку й флящину горівки, а малим дітям — яйце, колач, яблока, горіхи, зернятка з дині, ба навіть *трошки материного* молока в восковому глечику (Kaindl R., Manastyrski A. Die Ruthenen in der Bukowina // [I—II. (Der Buchenwald. Beiträge zur Kunde der Bukowina, N 3, 4).— [Czernowitz, 1889.— [Theil] I, [S.] 72; ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 330; Kolberg O. Chełmskie, [T.] I, [s.] 185). В Скільському повіті „кождому дають у деревище утиранник (рушник), а дітині яйце, тай колач на тото, аби ся дітина на тім світі яйцю тай колачови радувала, аби за свойов мамков не плакала" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 226). Яйце мало первісно значіння апотропейона, як завважує Г. Бігеляйзен (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 192).

Вкладена до гробу їда має ще інше призначення: щоби небіжчик міг погостити померших кревних і приєднати собі їх ласку: на се вказують також аналогічні вірування інших народів (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 26). Огонь і світло, по народнім віруванням, відганяють усяку нечисту силу і з тим призначенням уживаються також в українській похоронній обрядності, як се вже вище зазначено. Та крім того старання знадобити покійника світлом і теплом стоять у зв'язку з уявліннями темного й зимного загробного світа[81]; отже, в багатьох сторонах української території водиться звичай — давати вмираючому запалену свічку до рук та ще й до труни вкладати свічку, щоби душа знайшла дорогу на той світ та щоби не сиділа там у потемках (Колесса Ів. Галицько-руські

---

[79] На Гуцульщині убирають умираючого „на смерть", або бодай накидають на нього „лудинє" (убрання) (ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 291). У кашубів умерлий повинен одержати все, у чім ходив за життя, а коли чобіт не можна йому взути на ноги, кладуть їх побіч (Fischer A. Zarys etnograficzny województwa Pomorskiego.— Toruń, 1929.— S. 38).

[80] Про затикання голки мертвому згадує вже Малецький (De sacrificiis et udolatria, з 1551 року). Білоруси дають до гробу предмети, які покійник особливо цінив і любив за життя; коли се був, наприклад, майстер від плетених лаптів, дають йому заплетений лапоть; коли тесля, або який небудь ремісник — то топір, долото, скобель (струг), пилу і ін. Окрім тих річей з кождим покійником кладуть до труни хліб, сіль, яйця, яєшню, горіхи, пиво і горілку в фляшці, також і люльку з тютюном і кресалом та табакерку з табакою (Шейн П. В. Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края.— С. 534). Лотиші вкладають небіжчикові до труни сокиру, ніж, пилку та різне господарське й ремісницьке знаряддя (Biegeleisen H. Śmierć.— S. 182).

[81] В Снятинському повіті на свіжім гробі покійника кладуть черепок із ладаном і запалюють, щоби горів сю першу ніч для того, „аби разом з ладановим димом, душьа взнесла ся на небеса до Бога" (ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 313); та первісне значіння сього обряду зводиться, мабуть, до огрівання душі.

народні пісні з мельодиями, [с.] 248; Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 13; ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII).

Гуцули вірять, що „хто умре без свічки, то в одно сидить на другім світі у пітьмі; тому ж навіть при відвідуванні мерця приносять йому в дарі свічечку. Коли ж часами людина вмре несподівано, не подержавши свічку при сконі, свояки журяться тим і використовують найближчу нагоду, коли хтось у селі вмирає: до його запаленої свічки притулюють і свою та ще просять: „На ко су свічку, передаш мому Іванчикові"... Буває й таке, що вмираючий, коли ще має настільки притомности сили, шпурляє геть чужу свічку, негодуючи, що в такій невідповідній хвилі доручають йому полагоджувати на другому світі чужі справи (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 261).

Звичай вивіновування покійника на другий світ потрібними до життя річами удокументований етнографічними записами з усього обшару українських земель: Чубинскій П. П. Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны, изданы подъ наблюденіемъ д.-чл. Н. И. Костомарова // Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ русскимъ Географическимъ обществомъ. Юго-Западный отдѣл // Матеріалы и изслѣдованія, собранныя д-чл. П. П. Чубинскимъ. [Т.] I—VII, С[анкт]-П[етер]б[ург], 1872—1878. Т. IV: Обряды, с. 710); Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни.., [с.] 174—175; Вовк Ф. Украинскій народъ въ его прошломъ и настоящемъ [/ Подъ редакціей проф. Ф. К. Волкова (антропологія, этнографія и искусство], проф. М. С. Грушевскаго (исторія, географія и статистика), проф. М. М. Ковалевскаго (хозяйство) и др.— Петроградъ, 1916.— [Т. II], [отд.] IV, [с.] 641—642); Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе.., [с.] 255; Ящуржинскій Х. Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссіи.., [с.] 93—95; Каминскій В. Этнографическое изученіе Волыни.., [с.] 105—132; ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 203—424; Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 12; Kaindl R., Manastyrski A. Die Ruthenen in der Bukowina, [Theil] I, [S.] 72 (Czernowitz, 1889—1890, I—II); Де Воллан. Угрорусскіе народные пѣсни // Зап[иски] Имп[ераторского] русск[ого] Геогр[афического] общества, С[анкт]-П[етер]б[ург], 1885, с. 1—13; Biedermann H. Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohngebieth, ihr Erwerb und ihre Geschichte.— Innsbruck, 1862, I, 80; Kolberg O. Chełmskie.., s. 184; [його ж.] Pokucie.., s. 214—215; Gołębiowski Ł. Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony, s. 249—250, 256; Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, [s.] 15—173; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 149—156, 179—181; Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde, [S.] 323.

Як дуже поширений сей звичай серед слов'янських та інших народів, показує огляд паралель, поданий у згаданих працях В. Милорадовича, А. Фішера, Г. Біґеляйзена й ін.

В передісторичній добі східні слов'яни загально додержували сього звичаю, як показують *археологічні* знахідки й історичні свідоцтва (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 18—26). На східньо-слов'янському ґрунті похоронний обряд від найдавніших часів виступає у двох основних формах: *погребування й спалювання мерця;* котра з тих форм була тут первісніша — се питання й досі не вдалося вирішити на основі археологічних даних[82] (Там само, с. 11). Страх перед душею покійника,

[82] По думці Е. Маєра (Meyer E. H. Indogermanische Mythen.— S. 212) спалювання мерців узагалі пізніше від погребування.

що, по народнім віруванням, має нахил держатися останків тіла[83], був головною спонукою так спалювання тіла, як і погребування та насипування могил і курганів. В обох формах похорону виступає змагання — *прогнати душу небіжчика й відгородити* її від світа живих, щоби забезпечитися перед її поворотом і шкідливим впливом. Оттим то й хоронено мерців над водою, через яку, по давньому віруванні, душа не могла перейти (Spencer H. Zasady socjologji, [T.] I, [s.] 192), або на роздорожах, щоби душі тяжче було знайти дорогу до дому (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 17—18).

Палення мерців було занехане під впливом церкви, що скрізь старалася викорінити сю форму похоронів, як остаток поганства. Одначе глухий відгомін сього давнього звичаю й зв'язуваних із ним вірувань ще через довгі віки після заведення християнства держався в народній традиції слов'ян та інших европейських народів. Маємо на думці *палення мерців — упирів*, а також самовбийників, висільників, топельників, взагалі людей, що згинули неприродною чи насильною смертю, бо всі вони, по народньому віруванню, стають упирами[84].

Таких небезпечних мерців викопувано з гробів та викидувано на поле, як про се засвідчує в своїх поученнях володимирський єпископ Серапіон (умер 1274 р.), а опісля ще й Максим Грек (умер 1556 р.)[85] — бо їх перебування в землі, по народньому віруванню, спричинювало пізні морози, посуху, неврожаї та інші нещастя.

Такі вірування й зв'язане з ними профанування мерців, що на східньо-слов'янському ґрунті не переводилося подекуди аж до новіших часів (ще в 1913 р. в Саратівській губернії був процес із того приводу), пояснюють народнім поглядом, що земля, як елемент чистий і святий (так само як і вода), не приймає упирів і їх тіло і в гробі не підлягає зігнитю[86] (подібно, як і відьма, кинена в воду, не поринає, бо вода її не приймає), а лице не тратить червоної краски. Отже, погребування таких „нечистих" мерців ображає „святу землю" (а може, й інших покійників) та накликує її гнів, що виявляється неврожаєм (Азбукинъ П. Очеркъ литературной борьбы представителей христіанства съ остатками язычества въ русскомъ народѣ (XI—XIV вѣка). [Продолженіе] // Р[усскій] Ф[илологическій] Вѣстн[икъ].— [Варшава].— 1897, [№ 1, 2], [т.] XXXVII, с. 263; Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde, [S.] 227—229).

---

[83] Що останки мертвого тіла вміщають якусь частину душі небіжчика — се загально поширене вірування (Schurtz H. Völkerkunde.— Leipzig, 1903.— S. 58, 115), яким пояснюється, між іншим, зв'язування апотропеїчних прикмет із кістьми мертвяків і віру в цілющу силу реліквій (ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 338).

[84] Самовбийників, як упирів, ховали на розстайних дорогах (Kopernicki J. Przyczynek do etnografji ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.— Kraków, 1887.— T. XI.— S. 130—228).

[85] Нынѣ же гнѣвъ Божий видящи и заповѣдаете: хто буде оудавленика іли оутопленик погреблъ, не погубите люди сихъ, выгребѣте. З поучення Серапіона Тѣлеса утопленнихъ или убиенныхъ и поверженыхъ не сподобляюще и погребенію, но на поле оувлеке ихъ отыпяемъ коліемъ... раскопаемъ окаяннаго и извержемъ его нѣгдѣ и непогребена покинемъ его. „З письм Максима Грека" на безумную прелесть богомерзкую мудрствующихъ, яко погребенія для утопленаго и убитаго бываютъ плодотлительны стужы земныхъ прозябеній (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven...— S. 219, 230).

[86] Се вірування прийшло до нас від греків (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde.— S. 328).

Викидування тіла без похоронів — се одна з найпервісніших форм розстання з небіжчиком; у пережитках сей звичай звісний був старинним грекам, римлянам та семітським народам і вдержувався особливо середісповідників релігії Зороастра та багатьох монгольських і деяких турецьких народів (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde, [S.] 327—330). Між слов'янами побіч викидання без похоронів водилося також палення мерців-упирів, яких признано особливо небезпечними для живих.

Про відкопування й спалювання таких „нечистих" мерців згадує Максим Грек. Між іншими й тіло Димитрія Самозванця було відкопане й спалене (Mansikka V. J. Die Rel[igionen der] Ostsl[aven].., [S.] 230—231). В книзі законів Ст. Душана назначується кара для тих, що витягають із гробів та спалюють мерців. Також чеський літописець Неплах під р. 1333 згадує про викопання й спалення тіла упиря (Zibrt Č. Seznám pover.., s. 23). У Семигороді за давніших часів спалювано тіла самовбийників, як упирів (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 250).

Таким способом у виїмкових випадках відновлювано стару, понехану вже форму похоронів, що по давній традиції уважалася певнішою охороною перед небезпечним мерцем, ніж звичайне погребування. Здається, в народньому віруванні грало тут якусь ролю зв'язування душі з гробом і тілом мерця, та думка, що через знищення тіла й розкинення гробу проганяється й душу опиря, відбирається їй пристановище. Що до згаданих випадків, то нема сумніву, що мотивом спалювання був завсіди великий страх перед покійником. Усе те пояснює нам бодай почасти одну з причин, для яких *підчас помору, посухи, неврожаю, худобячої зарази спалювано живцем людей,* підозрілих у чарівництві й відьомстві[87]. Подібні випадки не переводилися на українських землях ще й у XVIII в., як показує спалення в часі помору 1738 р. шляхтича Матковського в с. Гуменці на Поділлю, а в 1770 р.— зайшлого з Турції Йосифа Мароніта в місточку Ярмолинцях Подільської губернії; ба навіть ще 1831 р., в часі лютування холери на галицькому Підгір'ї спалено в с. Нагуєвичах кількоро людей, признаних упирями (Мирон [Франко І.] Сожженіе упырей въ с. Нагуевичахъ, 1831 г. // Киевская Старина, 1890, [т.] IV; Антонович В. Чари на Україні. (В оригіналі). Колдовство.— П[етер]б[ург], 1872 / Перекл. В. Гнатюка, Львів, 1905; Ефименко П. Упыри. Изъ исторіи народныхъ вѣрований // Киевская Старина, 1883, [т.] VI).

В. Гнатюк в розвідці „Купанє й паленє відьм в Галичині" (Матеріяли до української етнології, [т.] XV) наводить крім історичних свідоцтв також народні перекази з того обсягу, між іншим оповідання про спалення неживого опиря в с. Березові і спалення живої відьми на терновому вогні в с. Вовцневі Жидачівського повіту[88].

Здається, що головним мотивом і метою спалювання живих упирів і відьом була не так сама жорстокість кари, як радше перейнятий із дав-

[87] Про це згадує вже Серапіон: волхвованию вѣруете і пожигаете огнем невинныя человѣкы (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven...— S. 217).

[88] Інтересну подробицю подає М. Вавржинецький в розвідці „Jak konstruowano u nas stos do palenia czarownic?" (Lud.— 1927.— T. XXVI.— S. 72), вказуючи на „Дневник подорожі по Польщі" Ульріха Вердума, що в 1870—1872 рр. бачив межи селами Калєнь і Ухань місце, на якому кілька день перед тим спалено чарівниці: недопалені кости, дерево та вугілля лежали ще в ямі, над якою при спалюванні був розкладений костир.

ньої традиції виїмковий засіб охорони перед мерцем, якого признавано особливо небезпечним. Бо ж палення живцем підозрілих у відьомстві було заразом їх похоронами.

Також у загально прийнятому киданні галузок на гріб убитого або самовбийника добачає О. Котляревський ослаблений пережиток звичаю — збирати костир для спалення покійника (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 95). В деяких сторонах, коли назбирається багато галуззя, його підпалюють, віряччи, що тим вогнем очищується душа покійника (Kolberg O. Chełmskie, [T.] I, [s.] 181. Пор.: Zibrt Č. Seznám pover.., [s.] 20; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 253).

Погребування разом із покійником або палення на кострі *усього його рухомого майна,* усього того, що він сам випродукував або здобув, як се водиться у примітивних, належало первісно до повноти похорону[89]. Страх перед покійником був і тут головною спонукою вкладання до гробу річей, котрих він потребував за життя; задержання сих річей, власности покійника, вважалося кривдою, яка стягала гнів і пімсту мерця на живих.

Оповідання ібн-Фадлана про похорон *руського купця* в одному з надвользьких міст в 922 р. може добре придатися для ілюстрації похоронного обряду у східніх слов'ян того часу і їхніх поглядів на загробне життя, тим більше, що потверджується археологічними знахідками. Небіжчика спалюють на кострі разом із пишною обстановою й цілим інвентарем: човном, збруєю, кіньми, волами, напитком і їдою, пахучими рослинами, ба навіть із невільницею, яку умовлено згинути на кострі (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 64—69). Пор.: Sonntag W. Die Totenbestattung, Totenkultus alter und neuer Zeit.— Halle, 1878)[90].

Також розкопи чернигівських могил засвідчують, що на кострі разом із небіжчиком спалювано збрую, різні речі, зерно, домашню худобу, а в певнім віддаленні й труп жінки. Звичайний місцевий похорон різнився хиба тільки меншими розмірами й біднішою обстановою. Також у могилах другого похоронного типу — гребання мерців — знаходяться різні предмети з господарства: ножики, кресала, серпи, залізне знаряддя, деревляні відра, глиняні судини із останками страви (Грушевський М. Історія України-Руси, [т.] І, [с.] 331—334). Деякі розкопи показують, що могили висипувано не відразу, але верствами при нагоді періодичних поминок, про що засвідчують останки страви, череп'я й вугля, яке, здається, при-

---

[89] Wundt W. Völkerpsychologie.— Bd. II; Schurtz H. Völkerkunde.— S. 116; Brück E. F. Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht // Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte von Leopold Wenger und Walter Otto.— München, 1926 (сю працю знаємо тільки з рецензії Koranyi K. (Lud.— Lwów.— T. XXVIII.— S. 98—99); Schrader O. Totenhochzeit.— Jena, 1904.— S. 2; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 194—197; Spencer H. Zasady socjologji.— S. 173—174, 182. Відгомін давніх поглядів вчувається й досі в деяких українських звичаях: палення соломи, на якій лежав покійник (Kolberg O. Chełmskie.— S. 186); викидання або роздавання бідним його постелі й одежі; плата священикові худобою небіжчика (ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 283; Шухевич В. Гуцульщина.— Т. III.— С. 249). Про спалювання соломи, постелі, одежі і річей небіжчика, що водиться подекуди у слов'ян, згадує Ч. Зібрт (Zibrt Č. Seznám pover...— S. 20).

[90] В 1377 р. спалено на кострі тіло Ольгерда, як пише Длуґош, „з найліпшим конем, в шатах з порфіри й золота, в кафтані, украшенім перлами й каміннями, з поясом срібним й золоченим" (Brückner A. Starożytna Litwa...— S. 78). Перед прийняттям християнства литовці спалювали разом із тілом покійника його коні, зброю, одіж, дорогоцінності, навіть бранців (Mierzyński A. Źródła do mitologji litewskiej.— Warszawa, 1892.— S. 89).

ношено для того, щоби душі, присутні при поминках, могли огрітися, як се й досі водиться у білорусів, що приносять на гріб розжарене вугля (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 19, 24). Кресала й горшки з вугіллям, знаходжені в гробах, засвідчують про намагання дати мертвому світло й тепло до темної й зимної гробової хати (Там само, с. 21).

Усе те потверджує старинність теперішніх похоронних звичаїв українського народу. Вони коріняться глибоко в добі *анімізму*; мабуть, вірено колись, що разом із душами-тінями покійників переходять у загробний світ душі-тіні спалюваних чи погребуваних із покійником звірят і предметів, яких він потребував за життя (Tylor E. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation, S. 417—418; Spencer H. Zasady socjologji, [T.] I, [s.] 182). Се потверджують вірування примітивних, що по аналогії людської душі витворюють собі уявління звірячої й рослинної душі, а навіть душі мертвих предметів. Так, наприклад, мешканці Фіджі приписують душу „не тільки всім людям, але й звірятам та рослинам, ба навіть домам, лодкам і всякому механічному знаряддю" (Там само, с. 167). І коли дикарі нищать, палять на кострі чи закопують разом із покійником його речі й обстанову, роблять се в тій думці, що душі сих предметів разом із небіжчиком ідуть на другий світ і там будуть йому служити (Там само, с. 182[91]; Tylor E. Anfänge der Kultur, [S.] 473).

По думці В. Вундта, звичай знадобляти мерця у предмети, потрібні до життя, міг витворитися в часах, коли були ще в повній силі уявління про душу, зв'язану з тілом; та він удержався й на вищих ступнях культури, коли вже було розвинене розуміння вільної душі — психе, як се було, наприклад, у єгиптян (Wundt W. Völkerpsychologie, [Bd. II, S.] 9).

Унаслідений по предках звичай, як справедливо завважує О. Шрадер, бере верх над розважуванням, де і як умерлий може покористуватися складаними йому дарами.

Одначе з часом місце дарів, призначення яких розумілося дослівно, заступають мініятюри й зображення дійсних предметів[92], маловартні речі замість цінних або їх частини замість цілости (Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] I, [S.] 120). Так, наприклад, кашуби в Слупському повіті дають умерлому до труни волосіння, щетину, вовну, кости з домашніх звірят, що мають небіжчикові на другому світі заступити коні, корови, безроги і т. ін. (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 179). Вкінці, посмертні дари приймають значіння символів любови, пошани й пам'яти для покійника.

Що обговорені погляди на загробне життя залишилися у українців та інших европейських народів, як пережитки давно перейдених низьких ступнів культури, показують зібрані Г. Спенсером ([Spencer H.] Zasady socjologji, [s.] 172—184) аналогічні обряди й вірування різних примітивних півдиких племен Америки, Африки, Азії, Австралії, що зберігаються там

[91] Звичаї каліфорнійських індіян, що дають до гробу або нищать усе майно покійника, ба навіть спалюють хату, у якій він умер, та переселюються на інше місце, П. В. Шмідт пояснює подекуди жалем за покійником і намаганням знищити все те, що нагадує болючу втрату (Der Ursprung der Gottesidee.— München, 1926—1935 (Bd. I—VI).— Bd. VI.— S. 144—145).

[92] По свідоцтву І. Томсона, дві вдови по хінському мандарині спалювали на його очах „великі паперові моделі домів і обстанови, лодок, двірських дам і пазів" (Spencer H. Zasady socjologji.— T. I.— S. 182).

у повнішій і без порівняння первіснійшій формі. Для примітивних смерть — се тільки одна „із пригод життя"; посмертне життя — се продовження сьогочасного. І по смерті люди „множаться, живуть родинами, воюють, одним словом, роблять те саме, що й люди на сьому світі", отже, займаються збиранням поживи, ловами, війною і ін. Тому ж, виряжаючи небіжчиків на другий світ, дикарі дають їм збрую, одежу, всяке домашнє знаряддя, прикраси, навіть мішок з начинням, а дітям — забавки.

Отсим поглядом на посмертне життя пояснюється й звичай забивати й спалювати або закопувати із тілом покійника його живий інвентар: худобу, коня, пса, а навіть живих людей — жінки, слуг, невільників, приятелів, що у деяких племен, наприклад, у давніх мексиканців, вело за собою самовбийства та варварський розлив крови, особливо при похоронах знатніших ватажків та королів.

У деяких примітивних твердо держиться ще звичай давати вмерлому до гробу все його рухоме майно, так що похорони батька родини ведуть до повного зубожіння оставшої сім'ї.

***

З перенесенням обстанови людського життя в загробний світ *гріб* в обрядах і віруваннях являється мешканням покійника, його *хатою.* У різних епохах і у різних народів форму гробу взорується на людському мешканні (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, [S.] 9). Так було у культурних народів старини — египтян, вавилонців, фенікійців, греків (особливо на Криті), етрусків, римлян, де гроби будовано на подобу дому, комори чи малої каплички (Roscher U. H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie). І в середньовічній Европі при обох формах похорону — паленні й погребуванні тіла — скрізь виступає виразно аналогія межи людським мешканням і гробом. Се потверджують, між іншим, старинні гроби в Німеччині та кургани на давній скитській території. Де не було каменя, там із дерева ставлено над мерцем щось в роді хати, чи колиби, деревляного склепіння, даху і присипувано землею[93].

Таку гробову хату, що має часами й форму труни, обкладувано подекуди березовою корою, а дошки обпалювано на вогні, дно гробу висипувано піском, вуглям, попелом. Усе те мало на меті охоронити як найдовше тіло від зіпсутття (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 23, 25)[94]. Тут нагадаємо звістку ібн-Даста (к[інець] 900 р.), що відноситься до русинів: як умре хто-небудь із значних, копають йому могилу, як велику ха-

[93] Грушевський М. Історія України-Руси.— С. 333; Schrader O. Reallexikon...— S. 108. В статті „Bestattung" подано ілюстрації розкопів та здогадних реконструкцій сих гробових хат (Totenhäuser). Знайдені в Італії, Німеччині й Данії урни, що в них зберігано попіл спаленого тіла небіжчиків, мають подекуди вигляд округлого дому з великими дверима, що із зовні замикаються поперечною засувою (Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— S. 155), деякі навіть із дірою на дим під стелею (Schrader O. Reallexikon...— S. 113). Одним словом — вмерлий одержував нове мешкання на форму свого дому (Murko M. Das Grab als Tisch.— S. 160; Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven...— S. 9).

[94] Такі заходи, що, наприклад, у єгиптян набрали значіння релігійного обов'язку, по думці В. Вундта, вказують виразно на уявління про душу, зв'язану з тілом, що зберігалися у єгиптян попри ідеї вільної душі (Wundt W. Völkerpsychologie.— Bd. II.— S. 65—72; пор.: Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven...— S. 26).

ту, кладуть його туди, а разом із ним одіж і золоті обручі, що він носив. Ставлять багато страви, судини з напитком і гроші, нарешті кладуть до гробу улюблену жінку небіжчика живою; вихід могили закладають: жінка вмирає в затворі (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 55).

Не станемо тут розглядати питання, наскільки уявління про гробову хату виявлялися й у формі гробів наших старих предків, і чи вони були перейняті слов'янами від сусідніх народів, може від греків, як догадується Дітеріх, що могло статися ще в чорноморсько-дунайській добі. Зазначимо тільки, що поетичний *мотив гробової хати* на українському ґрунті дуже старий, як показує його велике поширення в українських народніх голосіннях, піснях, думах та взагалі в поезії східньоевропейських народів; замітна й сама етимологія слів „переставитися" — (тільки що на „ново побудуватися") в значінні „умерти" (уже у письменників домонгольської доби) і „домовина" (хатина) в значінні „труни".

В деяких околицях України навіть роблять у домовині маленький отвір на подобу *віконця для душі*, що, по народньому віруванні, навідується деколи до тіла (Вовк Ф. Украинскій народъ в его прошломъ и настоящемъ, [отд.] IV, [с.] 642)[95]. На Гуцульщині в труні для дитини притинають у головах з правого боку одно віконце, а для старого двоє, „щоби міг із своєї хати дивитисі"; у ті віконця вставляють навіть шибки (Шухевич В. Гуцульщина, [т.] III, [с.] 234; ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 333; Kaindl R. Die Seele...— S. 358). В Снятинщині кладуть мертвому в голови маленький хрестик у труні, „аби він у своï хаті мав хрест" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 332).

Розуміння гробу як хати покійника, втрачаючи з часом свою опору в віруванні, держиться тепер уже радше силою асоціяції тих обох понять, та вживається в метафоричному значінні, як порівняння чи символ.

***

Вище обговорена група похоронних обрядів вийшла з віри наших предків, що за гробом переходить чоловік у другий світ, де живе життям зовсім подібним до земного; аналогія переводилася так дослівно, що навіть суспільне положення панів і невільників не змінювалося; невільники мали й на другому світі дальше служити своїм панам і тому в битвах, по свідоцтву Лева Діякона, русини не віддавалися в неволю, але воліли вмирати вольними[96] (Грушевський М. Історія України-Руси, [с.] 330; [його ж]. З історії релігійної думки.., [с.] 10; Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 73—74; Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, [S.] 421).

На се вказує знаменна формула присяги в умові Руси з Греками 944 р., „щоби (коли не додержать присяги) були невільниками в сім світі і

[95] Давніше витісувано домовини з цілого пня дерева (колоди) і також роблено в них маленькі віконця (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde.— S. 323).

[96] Подібні вірування зазначуються в старих скандинавських сагах (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker.— S. 47), а також у литовських прусів половини XIII ст., як показує свідоцтво папського легата з 1249 р. (Brückner A. Starożytna Litwa...— S. 43).

в будучім“. Отсі погляди на посмертне життя породили жорстокий звичай, що панував майже у всіх індоевропейських народів,— разом із тілом помершого мужа й його рухомим майном палити на кострі або давати до гробу також *його жінку*, як першу із слуг-невільниць (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, [S.] 13; Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] II, [S.] 558, 662; Krek G. Einleitung in die sl[avische] Lit[eraturgeschichte, S.] 425; Sonntag W. Die Totenbestattung, Totenkultus alter und neuer Zeit.— Halle, 1878, [S.] 16—17 (говорить про скитів і ґотів); Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 236—239). У слов'ян і литовців водився звичай самовбивства вдів (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 236; Грушевський М. Історія України-Руси, [с.] 311—312; Brückner A. Starożytna Litwa.., [s.] 38; Mierzyński A. Źródła do mitologji litewskiej, s. 98).

Ібн-Фадлан описує докладно смерть дівчини, що добровільно рішилася згоріти на кострі разом із тілом свого пана; у зв'язку з сим описом О. Шрадер у своїй розвідці „Totenhochzeit. Jena“ (1904, S. 27—30) і в статті свого лексикону ([Bd.] II, [S.] 558—561) доказує: 1) що майже у всіх індоевропейських народів, ідучи від старинних греків аж до литовців і слов'ян, вплітано до похоронів *елементи весільного обряду;* 2) що зокрема *описаний ібн-Фадланом похорон* у символічній формі зображував *весілля* небіжчика, як се подекуди й досі водиться при похоронах неодружених у деяких індоевропейських народів. Се потверджує ціла низка обрядів, згаданих у цьому описі:

1. Перед забиттям дівчини вмивають її ноги. По свідоцтву Варрона „nubentibus solebant pedes lavari“ (був звичай — мити ноги новоженцям).

2. Три рази підносять її на руках перед якоюсь рамою, що мала форму хутрин у дверях; се нагадує весільний обряд германських, фінських і слов'янських народів — підношення молодої на руках понад порогом мужевого дому.

3. Перед забиттям дівчина віддається кільком мужчинам, як бувало у старинних весільних обрядах різних індоевропейських народів (Там само, с. 28).

4. Дівчина не кладеться коло мертвого добровільно, але її насильно притягають до нього мужчини. По свідоцтву Менеція „ad extremum introducitur in cubiculum, ubi pulsata et verberata conicitur in lectum, sponsoque traditur“. Вкінці уводять її до спальні, де, б'ючи й бичуючи, кидають її на ліжко та передають женихові.

5. Дівчина заводить довгі пісні, неначе причети, якими молода у руських весільних обрядах прощається з ріднею та із своїм дівоцтвом.

6. Перед смертю дівчина роздає подарунки: бабі, що має її вбити, та її помічницям (при весіллі виміна подарунків має значіння застави на додержання слова).

7. Весільні обряди нагадує й те, що відтинають голову курці та вкидають її до корабля, в якому мало згоріти тіло купця. (Котляревскій А. О погр[ебальныхъ] обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 79. Пор.: Zibrt Č. Listy z českych dejin kulturních.— Praha, 1891, s. 27—30).

Ібн-Фадланів опис знаходить собі потвердження й доповнення в свідоцтві другого арабського мандрівника *Масуді* (умер 956 р.). Погани, що живуть у краю Хозарів, належать до різних племен, між якими знахо-

дяться слов'яни і русини. Вони палять своїх покійників, складаючи на тому ж кострі їх в'ючну худобу (в'ючаки), зброю і прикраси. Коли хтось умре, спалюють живцем його жінку разом із ним; але не роблять того із чоловіком, коли жінка вмре перша. Коли хто вмре холостяком, його женять після смерти. Жінки горячо бажають згоріти разом із мужами, щоби разом з ними увійти до раю. Се обичай індусів, у яких все ж таки жінку палять разом із мужом тільки в такому випадку, коли вона сього захоче (Котляревскій А. О погр[ебальныхъ] обычаяхъ языческихъ славянъ, с.] 58—59. Пор.: Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] II, [S.] 662).

Сплетення весільних і похоронних обрядів в описаному ібн-Фадланом похороні дозволяє догадуватися, що се був похорон холостяка, якого „женять після смерти" (Котляревскій А. [О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ], [с.] 237). По думці О. Шрадера, сей звичай має велике значіння для зрозуміння індоґерманської старовини: він показує, що небіжчикові давали до гробу те, що було його власністю, та ще й старалися забезпечити його дальшу долю; з того видно, яку важну ролю грав сакральний акт подружения навіть в уявліннях загробного життя ([Schrader O.] Reallexikon.., [Bd.] II, [S.] 561; Totenhochzeit, [S.] 31).

На Україні скрізь зберігається й досі старинний звичай: до похоронів неодружених — не тільки парубка, але й дівчини — *вплітати елементи* весільного обряду[97]. Се безперечно — відгомін глибокої індогерманської старовини. Перенесення характерних рис весільної обрядности із похоронів парубка на похорони дівчини сталося, певно, вже в пізніших часах. (Schrader O. Totenhochzeit, [S.] 30). На Україні додержують сих звичаїв подекуди навіть при хороненні *дітей* (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 143—178; Червяк К. Т. Дослідження похоронного обряду // Етнографічний Вісник, 1927, кн. 5, с. 143—178). Українські похорони неодружених мають усіми деталями нагадувати весілля. Небіжчика наряжають, як до шлюбу; дівчині розпускають коси, на голову вкладають прикрашений позліткою (шумихою) вінець, у головах ставлять деревце, яке потім кладуть до труни або на гробі встромляють біля хреста; парубкові вкладають шапку з пришитою весільною квіткою; так парубкові як і дівчині на палець надягають

[97] Чубинскій П. П. Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны...— С. 708; Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни...— С. 167—168, 175—176; Ящуржинскій Х. Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссіи.— С. 94; його ж. Остатки языческихъ обрядовъ, сохранившіеся въ малорусскомъ погребеніи.— С. 130—132; Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе...— С. 249—250; Данилів Владимір. Порівняння смерті і весілля в українських погрібових голосіннях // Україна (Київ).— 1907.— Іюнь.— Т. II.— Кн. 3.— С. 351—355; Каминскій В. Этнографическое изученіе Волыни...— С. 127; Білецький Л., Дорошкевич О. Хрестоматія...— С. 115—116, 130—131; Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси.— С. 17, 22—23; Колесса І. Галицько-руські народні пісні з мельодиями.— С. 247; Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди.— С. 226, 258, 263, 309, 349, 364, 373, 387, 388; Свєнціцький І. Похоронні голосіння // ЕЗ.— Львів, 1912.— Т. XXXI—XXXII.— С. 6; Шухевич В. Гуцульщина.— Т. III.— С. 249; Кузеля З. Посижінє і забави при мерци.— С. 156; Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у бойків // Записки НТШ.— Львів, 1915.— Т. CXXII.— С. 162; Kolberg O. Pokucie.— T. I.— S. 214; Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— S. 296—300; Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові Жовківського повіту.— С. 465—467; Васильевъ М. К. Къ малорусскимъ похороннымъ обрядамъ // Киевская Старина.— 1889.— Т. XXV.— С. 636—637; його ж. Малорусские похоронные обряды и повѣрья; Kolberg O. Przemyskie.— S. 51; Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde.— S. 322; Ziemba J. Zwyczaje pogrzebowe w okolicach Uszycy na Podolu ruskim.— S. 227.

перстень (металевий або з воску), а до боку чіпляють хустку. До похоронного походу вибирають неначе до весільної дружини: бояр, дружбів, дружок, світилку; для парубка призначують „молоду", а для дівчини — „молодого" у похоронній церемонії; печуть коровай і „шишки" та розділюють учасникам похорону; роздаровують бінди, хустки й платки.

Розуміється, що сі звичаї в різних околицях мають свої відміни та не всюди зберігають однакову повноту. Старинні традиції дуже живо переховалися в похоронних обрядах Лубенщини; по опису В. Милорадовича, один із вінків, що лежали на голові померщої дівчини, причіпляють парубкові, що вхожував за покійницею на досвітках; він надягає мертвій перстень на палець. Дівчина при смерті іноді сама вказує на парубка, якому мають віддати її вінок. По народньому віруванні, померша дівчина на другому світі буде парою тому парубкові (Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни.., [с.] 167—168). Такі ж звичаї в Куп'янському повіті описує П. Іванов (Ивановъ П. Очеркъ воззрѣній крестьянскаго населенія Купянскаго уѣзда на душу и на загробную жизнь, [с.] 254). Усе те живо нагадує згаданий Масуді староруський звичай „женити після смерти".

Подекуди, ховаючи дівчину, хусткою обв'язують церковний хрест,— замість жениха, а другу хустку дають до руки попові — неначе старості; дружби або бояри несуть домовину, а дружки йдуть біля них. Коли вмре леґінь, вибирають зпоміж його ровесників одного, що в часі усього похорону має *заступати мертвого товариша;* його вдягають в одяг покійника, який лишають йому на власність, ще й обдаровують хлібом, колачами, хусткою й т. ін.[98] (Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, [с.] 22). В Теребовельщині умерлих парубків і дівчат, а навіть дітей „прибирають так, як би вони йшли до шлюбу, при чім однаково трактується дітей нехрещених із хрещеними. Хлопцеві дають шапочку з вінком барвінковим, позолочуваним позліткою, оперізують поясом, до руки прив'язують хустинку, а в неї зав'язують гроші, як весільний дарунок" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 373)[99].

В тому зв'язку годиться згадати про старий звичай, якого придержується в деяких околицях, наприклад, на Гуцульщині, жіноцтво, що ховає *шлюбний одяг аж до смерти,* бажаючи лягти в ньому до гробу. На аналогічні звичаї у різних народів вказує Г. Біґеляйзен (Biegeleisen H. (Śmierć, [s.] 150); ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 309). Гуцули кажуть: „Нима щесливішого чьоловіка, ек тот, що умре в вінченім убраню" (Там само, с. 258). В сьому віруванні вдержується також старинна традиція про сакральне значіння шлюбу[100]. На Покутті дівчина при похоронах родичів розпускає коси, як молода на весіллі (Kolberg O. Pokucie, [s.] 218).

Як дуже поширене отсе змішування похоронної й весільної обрядности не тільки на слов'янських землях, але й поза Слов'янщиною, показано

---

[98] На Волині учасникам дівочих похоронів роздаровують хустки, як на весіллі; дівчатам, що несуть труну, дають стяжки, парубкам — рушники (Kopernicki J. Przyczynek do etnografji ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską..— S. 143).

[99] Подекуди хрест на гробі хлопців і холостяків обв'язують хустиною (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde.— S. 327).

[100] В с. Шебекіно Білгородського повіту прийнято класти на вмираючого „вінчаний рушник та платок", щоби не мучився (Васильевъ М. К. Малорусские похоронные обряды и повѣрья.— С. 318).

почасти в згаданих працях О. Котляревського, В. Милорадовича, О. Шрадера, А. Фішера, Г. Біґеляйзена.

По свідоцтву Е. Барсова (Причитания сѣверного края.., [с.] 306) в декотрих селах Пермської й Тверської губерній дівчата, провожаючи до гробу товаришку, співають весільних пісень.

Порівняння похоронів з весіллям — се старинний, улюблений мотив української народньої поезії, часто уживаний особливо в похоронних голосіннях, а також у піснях і думах (Колесса Ф. Про ґенезу українських народніх дум); та про се згадаємо на іншому місці.

***

Ми вже вище згадували про дуже поширене по українських землях вірування, що душа небіжчика до 40 днів після похоронів перебуває в його хаті, серед його рідні, або навідується до неї, блукає по тих місцях, куди небіжчик ходив за життя, взагалі остає ще на сьому світі[101]. Ще довше тиняються, покутують на землі і страшать *душі великих грішників* та самовбийників, висільників, топельників, а також нехрещених дітей (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 207, 230, 248, 286, 302, 308, 323, 346, 357, 368); упирі ночами навідуються до своїх домів і родин та, не маючи спокою, блукають по світі, часами й мстяться на живих[102].

У слов'ян взагалі дуже вперто держиться ще давня віра, що небіжчик не перериває зв'язків із живими, особливо кревними, яких він посиротив: піклується їх долею й полишеним своїм добром; *мати* приходить уночі плекати свою дитину; *господар* годує свою худобу, порається в стайні, стодолі, господиня — в коморі (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 320; Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе.., [с.] 257—258; Каминскій В. Этнографическое изученіе Волыни.., [с.] 145). Мертвець являється ночами на подвірю під вікном, навіть у хаті, часами пригадує живим їхні зобов'язання, *домагаєтьса „опроводу"*, просить їсти, коли родина занедбує поминки, навіть *мститьса* за кривди; розкидає й товче посудину та робить різні пакості, так що треба іти аж до „примівника", щоби відвернув біду (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 287; Колесса Ів. [Галицько-руські народні пісні з мельодиями], с. 250).

У Гнатюкових „Знадобах до галицько-руської демонольоґії" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, [с.] 124—174) і „Знадобах до української демонольоґії" (ЕЗ, [т.] XXXIII—XXXIV) міститься багата збірка оповідань про мерців —

---

[101] Ziemba J. Zwyczaje pogrzebowe w okolicy Uszycy na Podolu ruskim.— S. 229. Гуцули вірять, що душа по смерті чоловіка ходить сім літ „по ділам", себто мусить обійти всі місця, де чоловік бував за життя; всюди, „де ділав добре ци зле". Для того „у нас (в Зелениці) як иде сі літом крузь чьигьир (густий, молодий ліс), то прокрімсує сі чьигьир, аби сі чоловік не обдирав — бо відтак, як душьи буде ити по ґілом, то аби сі не обдирала дуже". „Нарід переконаний, що душі остають і по смерти тіла на землі, показуються в ночі, приходять до дому, то знов разом із померпшими панотцями заходять у церкву на відправи", а всі вони являються з тілом і одежою так, „як лежьили на лаві" (Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії..— С. 48—55; 106—112, 125—134). Тут наведено вірування й оповідання про мерців, що ходять після смерти, про висільників, топельників, опирів, відьми, вовкунів.

[102] Літературу про упирів подають: Сумцовъ Н. Колдуны, вѣдьмы и упыри // Сборникъ ХИФО.— 1891.— Т. 3.— С. 229—278; його ж. Культурныя переживанія; Кузеля З. Причинки до народніх вірувань з початком XIX ст. Упирі і розношенє зарази; Máchal H. Nákres slovanského bójesloví.— S. 185.

покутників, висільників, топельників та опирів, що виходять на сей світ[103], між іншими замітне оповідання про вдовицю, що мала *діти від мерця* (ч. 216). (Пор.: ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 209, 219, 250, 287, 302, 306, 326, 346, 355, 368, 414).

Уважається обов'язком живих кревних пам'ятати про своїх небіжчиків; їх годують стравою й напитком при нагоді індивідуальних поминків і в загальні поминальні дні. По білоруським обрядам небіжчиків запрошують на гостину, а відтак і випрошують окремими примівками. „Білоруський селянин,— як каже П. Шейн (Шейнъ П. В. Матеріялы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края, с. 59), безнастанно стоїть у зносинах із своїми предками, чотири рази в році він призиває їх тіні, уявляє собі їх вигляд, не перериваючи сердечних споминів про сих, що єднають його із світом духів".

За українськими віруваннями, присутність померших, їх близькість почувається особливо в часі великих свят, коли рідня, зібрана при одному столі, споживає обрядові страви й живо пригадує втрати, понесені через смерть своїх близьких. Тіні покійників являються живим також у снах (звичайно попереджують про якесь нещастя)[104] та в годину смерти. „Люде з того світа,— розповідають гуцули — або си показуют на безлюдних місцях, або в снах, а найбирше то *умерлі говоре при смерти* з умераючим. Розказуют про всєкі діла. Говоре за що гріх, за що чьоловік має нагороду, розпитуют си про всєкі справи, як си тепер людем жиє на світі" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 287).

Живі стараються також піддержати зв'язки з своїми небіжчиками, показати при кожній нагоді, що пам'ятають про них, інформувати їх про те, що діється на сьому світі, особливо в їхній сім'ї, а навіть пересилати їм гостинці на другий світ та всякими способами з'єднати собі їх прихильність і заслужити на вдячність, тим більше, що сяк чи так усякому прийдеться колись стрінутися з покійниками на другому світі та ще й просити їх, щоби прийняли до своєї громади.

На Білорусі є навіть окремий *обряд уводження* нового небіжчика до гурта покійних предків. Вернувши до хати після похоронів, одна із старших жінок бере окраєць хліба, звертається до дверей і, вишкрібуючи дрібний гріш, промовляє отсі слова: „Діди, баби, батьки, матінки, тіточки — прийміть до себе померщого батенька (коли вмер отець) і живіть тамки із ним добре, не сваріться і пр." (Шейнъ П. В. [Матеріялы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края, с.] 534)[105].

---

[103] Пор.: Ефименко П. Упыри. Изъ исторіи народныхъ вѣрованій // Киевская Старина.— 1883.— Іюнь.— Т. VI.— С. 371—379. Ивановъ П. Народные разсказы о вѣдьмахъ и упыряхъ // Сборникъ ХИФО.— 1891.— Т. III; Podbereski A. Materjały do demonologji ludu ukraińskiego (з Чигиринського повіту) // Źbiór wiadomości.— 1880.— T. IV.— S. 13: упир входить до хати глухою стороною дверей (де є завіси); Мирон [Франко І.] Сожженіе упырей...; Biegeleisen H. Śmierć.— S. 65, 247. Вірування про тісні зв'язки мертвих із живими особливо сильно держаться у племен, що стоять на низьких ступнях культури; вони вірять, що навіть у битвах духи предків беруть живу участь по одній і другій стороні (Spencer H. Zasady socjologji.— S. 179).

[104] Г. Біґеляйзен вказує на вірування євреїв, що мерці дають живим у сні різні ради (Biegeleisen H. Śmierć.— S. 69).

[105] З подібними просьбами звертаються до небіжчиків також примітивні (Spencer H. Zasady socjologji.— S. 146).

На Вкраїні, виряжаючи вмерлого на другий світ, кревні в голосіннях передають *поклони, звістки, доручення,* а то й *дарунки* для тих, що давніше померли, до яких і звертаються з просьбою, щоби ласкаво прийняли нового покійника між себе і піклувалися ним (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 343; Білецький [Л.], Дорошкевич [О.] Хрестоматія... [Вип.] 1, [с.] 132—133; Брайловскій С. Похоронныя причитанія южнаго края, с. 185. Пор.: Gołębiowski Ł. Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony, s. 253; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 51).

На цвинтарі в с. Білоусівці Подільської губернії плачуть: „Діти мої (брати, сестри), діти мої милі! Стрічайте, бо йде батько (мати), пригортайте його, приголубте його — кукурудзко моя!" В с. Сьомиках голосять: „А вийди, вийди N — та здибай свою сестричку (братчика, маму...) — а вийди до неї, а прийми там її, а приголуб її, як я голубила, а нагодуй її в понеділок рано, а розчеши її, як я розчісувала, а вмий її з небесної роси" (Свєнціцький І. [Похоронні голосіння], с. 7). В Лубенщині дочка заводить над батьком: „Стрічайте, родителі, мого татуся рідненького!" (Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни.., [с.] 178).

На Волині причитують над дитиною: „Допитайся там до діда, до баби, щоб тибе там гляділи!" (Каминскій В. Этнографическое изученіе Волыни.., с. 118, ч. 5 в).

На Гуцульщині ближчі свояки вкладають в пазуху покійника *колач на „пригістне"* в дарунку для померших з його роду, „щоби мав з чим до родів прийти" (Шухевич В. Гуцульщина, [т.] III, с. 248). Подекуди кладуть кілька колачиків і при кожному вимовляють ім'я покійника, для якого призначений сей даруночок (Kaindl R. Die Seele.., S. 357).

Віра в живі зв'язки небіжчиків із сим світом, в їхню близкість і безнастанню інґеренцію в справи живих — взагалі дуже знаменна для давнього світогляду слов'ян, вона й дала основу до *культу предків.* Духи предків у всіх індоевропейських народів уважаються надлюдськими, могутніми, подібними до богів істотами (θεοίπαιςϖοι, di parentes, divi manes, святые дзяды); вони бувають помічниками, опікунами роду, але заразом і грізними демонами, що тяжко мстяться за прогріхи в занедбуванні їх культу (Schrader O. Reallexikon.., [S.] 22). Дослідники релігій по більшій части схильні добачати в *манізмі* коли не найстарше, то в усякім разі одно із найстарших і найважніших джерел почитання богів і релігії взагалі (Spencer H. Zasady socjologji, [T.] I, [s.] 259—277; Tylor E. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation, [S.] 424—425; Schurtz H. Völkerkunde, [S.] 113; Niederle L. Život starých slovanů, [Dil] II, [Svázek] 1; Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker; Meyer E. H. Indogermanische Mythen, [S.] 212—213; Rohde E. Psyche; Máchal H. Nákres slovanského bójesloví).

На ґрунті манізму у зв'язку із давнім культом померших виросли слов'янські уявління про *домових духів.* Діди, дідухи, домовики і різні відміни їх у віруваннях слов'янських народів, по словам проф[есора] О. Брюкнера,— „очевидні останки давнього манізму, відповідають римським пенатам і ларам, як духи померших предків, опікунів-добродіїв свого роду, що гніздяться коло дому й огнища" ([Brückner A.] Mitologja polska.— Warszawa, 1924, s. 115). „Ще й у теперішніх рисах домовика, як каже П. Владимиров ([Владимировъ П.] Введеніе въ исторію русской

словесности.— Кіевъ, 1896, с. 41—42), проглядає поганський культ предків"[106].

Скрізь по Слов'янщині поширений звичай, що коли вибудують нову хату, стараються всілякими обрядами й чарами переманити сюди домовика з старої хати: удержується ще вірування, що в новій хаті щойно тоді почне вестися господарство, коли умре батько родини і стане „дідом" (Niederle L. Život starých slovanů, s. 48; Máchal H. Nákres slov[anského] bójesloví, [s.] 94). Звідси й забобонний страх перед переходом до нової хати.

У зв'язку з отсею маністичною, спільною всім слов'янам вірою стоять і староруські *демони долі й призначення Род і Роженицї,* яким ще в XII—XIII в. приношено жертви й ставлено трапези, як душам предків (Mansikka V. J. Die Religionen der Ostslaven.., [S.] 143; пор.: Владимировъ П. Введеніе въ исторію русской словесности, [с.] 42; Азбукинъ П. Очеркъ литературной борьби представителей христіанства съ остатками язычества въ русскомъ народѣ (XI—XIV вѣка), с. 245). Уявління про Рода і Рожениці, по вислову акад[емика] М. Грушевського, „сполучаючи до купи ідею долі з ідеєю опікунів роду, вже подають руку культові преків" (Грушевський М. Історія України-Руси, [т.] І, с. 330). В дальшій еволюції Род, мабуть дух предка — родоначальника — перейшов у домовика, а Рожениці — родительки — в демонів вродженої чоловікові долі.

Сама етимологія слів „род" і „роженица" аналогічна назвам староримських богинь долі „Parcae" від „pario-роджу" (що слово „рожениці" вживалось в значінні γένεδις, γενεαλογια, показує О. Веселовскій [Веселовскій А. Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха. XI—XVII. Выпуск пятый // Сборникъ ОРЯС АН.— 1889.— Т. XLVI.— № 6. Раздел XIII]: Судьба-доля въ народныхъ представленіяхъ славянъ.— С. 212, 235). Отже, й у класичній старині думка про матір і родження просякає в поняття долі. Первісне значіння слова „доля" — частина, пайка, уділ — таке ж як і старогрецького μοτρα від μέρος — частина (Schrader O. Reallexikon...— S. 291), α μοτραι, Parcae, богині долі.

Замітна річ, що доля в українських народніх віруваннях ще й досі ставиться у зв'язок із душами померших. В народніх оповіданнях про долю з Купянського повіту доля, як впевняє П. Іванов (Иванов П. В. Народные разсказы о Долѣ, [с.] 60), прямо ідентифікується й змішується з душею предка[107].

---

[106] У східньослов'янських віруваннях про домовика злилися елементи культу предків і домового огнища, т. є. огню, з перевагою перших (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde.— S. 385). Українські вірування й оповідання про домовика зібрав В. Гнатюк (Знадоби до української демонольогії.— С. 155—172).

[107] До небіжчиків, що остають на землі, на сьому світі, треба причислити також русалки, у яких народнє повіря бачить досі душі померших — нехрещених, утоплених чи задушених дітей, та дівчат і жінок, що згинули передчасною або неприродною смертю (Máchal H. Nákres slovanského bójesloví.— S. 118—120. Пор.: Аничковъ Е. Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ // Сборникъ ОРЯС АН.— 1903.— Т. LXXIV.— С. 303; Веселовскій А. Судьба-доля въ народныхъ представленіяхъ славянъ; його ж. Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха. XI—XVIII. Выпуск пятый // Сборникъ ОРЯС АН.— 1889.— Т. XLVI.— С. 270 (русалки=manes); Kaindl R. Die Seele...— S. 358; Podbereski A. Materjały do demonologji ludu ukraińskiego.— S. 6). По вислову Е. Анічкова, „на душі померших, які поминано в часі Русалій, перейшла назва празника, і вони стали русалками".

На українському ґрунті ідентифікування „русалок" із душами померших сягає дуже давніх часів. На се вказує вживана подекуди (наприклад, на Гуцульщині) в значінні „руса-

„Віра, що душі предків остають при домі, що виявляють далі активне відношення до потомства, що треба про них дбати, кормити їх, напувати, а коли злі й неприязні,— постійно приєднувати — се одна з тих сторінок людового світогляду, що християнство й усяке зусиля церкви не вспіли їх і досі викорінити“ (Niederle L. [Život starých slovanů, s.] 45; Каминскій В. Этнографическое изученіе Волыни.., [с.] 125).

В добі анімізму,— як справедливо зазначує В. Вундт — напрямок мітологічного думання так дуже зв'язаний із сим світом, що другий світ проглядає тільки в непевних, розпливних обрисах, хиба що з'явиться де домішка зовнішніх, чужих для анімізму виображень. Душа померщого живе в сьому світі бодай так довго, як довго живе ще пам'ять про небіжчика. Очевидно, триваліша буває память визначних провідників роду чи племени, ніж звичайних людей. Навіть у нинішніх культурних народів уперто держиться ще в культі й обичаєвих рудиментах уявління про дальше животіння в сьому світі душ померших: воно, безперечно, старше від уявлінь про другий світ.

Із душ, які розрізняє примітивне вірування, тільки психе переходить до царства померших. Але через те вона ще не тратить змоги вертати до живих, як показує її з'ява у сні.

лок“ народня, очевидно давніша назва „мавки“, „нявки“, що виводиться від староруського „навье“ — мерці.

За віруваннями гуцулів, *душа потерчати,* дитини, що вмерла без хресту, блукає по світі і просить хресту. Хто почує такий голос, повинен кинути платочок полотна, хоч би удертої сорочки, і сказати: „Йики-с хлопец, то ирщу (крещу) кі христом сьвєтим і даю ти на имє Иван (ци як там), а ґіучьи, то Марійка (або як)“; се має таке значіння, як охрещення. Коли ж душа до 7 літ не діждеться охрещення — *„іде на няўку“*. „Няўки — се чудово гарні хлопці й дівчата, які лиш тим різняться від чоловіка, що тулів їх від сторони плечий цілком отвертий: ззаду видно і утробу й серце і кишки, все що є в чоловіці“. „Няўки пробувають громадно, а похапавшися за руки, творять коло і віддаються шаленим танцям — „фуфелоу идут“. Буває також, що няўки „танцюють парами — хлопець і дівчина... Танці такі не бувають без музик... приграває няўкам осинавець“ (осина-чортяка). Де раз перетанцюють няўки „там трава не буде во вік“. Такі місця називають гуцули „игровищами“.

„Давніми часами можна було бачити няўки всюди, близь села... Та від коли чельидь (жінки; жіноцтво вважають гуцули за „нечисте“) зачьила ходити в полонини, то няўки забралисі гет из цих поблизьких ґруніў полонин и пішли гет у май дальші недеі... де ніхто не зайде, хиба птаха залетит“.

„Няўки, буває, заманюют людий до себе, щоб завести їх у безвісти; часами вони приходять у ночі ссати жінок, що чимось прогрішилися; можут також ссати дитину а навіть мущину, а то за промах матери“. Така людина поволі нидіє, марніє, аж вкінці умирає (Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії...— С. 56—59).

„Няўки“, як бачимо з наведених вірувань, деякими своїми признаками входять у обсяг вампіризму, чим і потверджується їх зв'язок із душами померших.

Гуцули вірять, що в ночі „панують всякі *пламети*“: се чорти, няўки, мерці, топельники, повисільники, опирі, відьми, що „перемітуються на всякі звірята, на людину, а навіть на предмети мертві (полотно, міх) і так змінені сьмішкують та страшать людий“. Стрінувши „пламету“, можна її вдарити, але тільки раз, *бо другий удар може пошкодити:* „пламета може хрискєнина ізгірити“ (Там само.— С. 92, 94, 125—134). Про велике поширення сього мандрівного мотиву — не повторювати удару — говорить проф[есор] Ю. Полівка (Polívka J. Ranu neopakuj // Матеріяли до етнології й антропології.— Львів, 1929.— Т. XXI—XXII.— С. 187—200).

Також постаті лісовиків і водяників у східньо-слов'янських віруваннях „майже вповні злилися з постатями „нечистих мерців“ (Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde.— S. 390). Взагалі маністичні вірування так дуже заволоділи світоглядом східніх слов'ян, що притьмили інші категорії духів (Там само.— С. 384).

Українські вірування й оповідання про русалки й „няўки“ зібрано в Гнатюкових „Знадобах до української демонольоґії“ (ЕЗ.— Т. XXXIII.— С. 26—29).

Та де панує віра, що душа небіжчика — як добродійний або шкідливий демон — живе далі поблизу живих, і де такі погляди починають розвиватися вже в культ предків, там очевидно недостає основ до розвитку позагробного міту (Wundt W. Völkerpsychologie. 2 Auflage, Leipzig, 1915, Bd. VI, [S.] 363—366).

***

Уявління старих слов'ян про загробне життя, особливо про місце перебування душ на тому світі, були дуже слабо розвинені. Тим пояснюється й недостача давніх відомостей із того обсягу.

В суперечності до поглядів Ґ. Крека (Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, [S.] 416), по думці проф[есора] Л. Нідерле, не можна б сказати, щоб старі слов'яни вірили в безсмертність душі; була в них тільки віра в продовжування життя, якій хибувало поняття безсмертности (Niederle L. Život starých slovanů, [s.] 40)[108].

Нічого дивного, що розкинені в новітньому слов'янському фольклорі уявління загробного світа, які можна б ще віднести до тих давніх часів, не вказують на якусь вироблену систему: вони неясні, поплутані, а часто й суперечні. Коли ж проф[есор] Махаль замічає ([Máchal H.] Nákres slovanského bójesloví, [s.] 19), що щойно християнство внесло в давніші уявління про стосунок мертвих до живих момент повної розлуки, то се не зовсім так. Правда, хритіянська церква виступала проти поганського культу предків: caveamus, ut non sit nobis religio, cultus hominum mortuorum (пильнуймо, щоби культ померших людей не був нашою релігією) — так наказує Homiliar Opatovický з XII в. (Zibrt Č. Seznám pover...). Та з другого боку, почитанням святих церква нав'язує до давніх передхристіянських традицій почитання предків і визначних, заслужених для громади людей — героїв (Murko M. Das Grab als Tisch, [S.] 110). Церковні розпорядки заказують почитання останків тіла чоловіка, що не був церквою признаний святим: hi profanissimi pro reliquiis saepe exponunt ossa profana hominum) сі безбожники часто виставляють звичайні кости людські як реліквії) (Zibrt Č. Seznám pover.., [s.] 131) — хоч почитання реліквій і їх чудотворної сили саме й виплuвало із давньої віри, що в останках мертвого тіла вміщається якась частина душі покійника.

По влучному вислову О. Котляревського, нинішній похоронний обряд „представляетъ собою нестройный сборъ разновременныхъ и разнохарактерныхъ явленій" (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 25). В сьому матеріялі помагають орієнтуватися аналогії в розвитку релігійних виображень інших народів, про які доховалися певніші історичні свідоцтва.

Г. Спенсер (Spencer H. Zasady socjologji, [T.] I, [s.] 185—194) намічає ось яку загальну схему в розвитку уявлінь про місце перебування небіжчиків:

Примітивна людина уявляє собі, що померші її кревні, себто їх душі, перебувають далі на землі, в безпосередній близькості живих, на тих місцях, де колись жили, або де їх поховано; про се засвідчує, між іншим,

[108] Розуміння посмертного життя в найдавніших часах, се, як каже Е. Маєр (Meyer E.H. Indogermanische Mythen.— Bd. I.— S. 212) — *не безсмертність, тільки тривання* (існування), що вибігає на якийсь час поза смерть, але вигасає із споминами оставших при житті.

виставлювання й відновлювання поживи на гробах, вірування про часту появу небіжчиків на землі і т. ін. Деякі племена вірять, що небіжчик далі держиться своєї оселі, і тому рідня покидає хату, в котрій умер її визначніший член; інші вірять, що душі умерших сидять у гущавинах поблизького ліса, звідки й накликують помочи предків у випадках нещастя. Мешканці печер, троґльодити, ховали своїх небіжчиків у печерах, і сей звичай зберігся у деяких народів (наприклад, у євреїв) навіть на вищих ступнях культури. У зв'язку з погребуванням мерців *у землі або у печерах* розвинулося уявління про мрячний підземний світ померших — може, найбільше поширене у всіх народів землі (Tylor E. Anfänge der Kultur, [Bd.] II, [S.] 74). У племен, що ховали мерців *на вершках гір,* витворилося вірування, що духи небіжчиків замешкують верхів'я гір і там мають своє царство. Давні погляди на будову світа, по яким небесне склепіння спирається на високих горах, промостило дорогу уміщуванню душ покійників „на небі": перехід із гір на небо в уявлінні примітивних не був уже тяжкий.

Переношення загробного світа із близького окруження живих у якісь *далекі, незвісні сторони* — по влучному поміченні Г. Спенсера — було спричинене мандрівками народів. Природна річ, що після переселення витворювалося уявління про мандрівку душ покійників до первісного місця осідку, до краю батьків, де давніші небіжчики творили вже своє царство. Тому то похоронними обрядами різних народів виряжається покійника в далеку, небезпечну *дорогу,* на якій треба переходити якусь ріку, озеро, навіть море, звідки й поворот буває дуже тяжкий. Перейшовши раз таку небезпеку переправи, душа, по народньому віруванні, взагалі лякається переходу через пливучу воду. По думці Г. Спенсера, в основі таких вірувань можна подекуди добачувати ремінісценції з дійсної мандрівки даного племени та переправи через ріки й моря.

Тою обставиною, що розселення відбувалося звичайно горі рікою, пояснюється звичай у деяких примітивних — пускати небіжчика на човні чи тратві, або й так, кинувши в *воду, долі рікою,* себто до країни первісного поселення, та звичай погребування небіжчика *у човні.* В отсій мандрівці душ знаходять пояснення й деякі інші похоронні обряди: знадоблювання покійника всім *потрібним до далекої дороги,* як одяг, обув, збруя, їда; забивання на гробі небіжчика коня чи верблюда, потрібного до подорожи; навіть положення тіла у гробі, звернення лицем на схід чи захід вказує на сей напрямок, у якому народнє вірування уміщувало країну мерців.

Нераз помічається серед людности однієї ж території *різниці* у поглядах на загробне життя: могли вони витворитися тим способом, що над автохтонною людністю запанували наїздники, при чім одні й другі задержали свої окремі уявління про другий світ. Окремі загробні світи — пануючих і поневолених — могли стати основою навіть до витворення уявлінь про поділ загробного світа на окремі місця: щасливости і муки. Підземний світ мерців, що, може, не був страшний для найближчих потомків троглодитів, в противлежності до занесених уявлінь про якийсь далекий світ померших згодом міг прийняти значіння місця кари.

Одним словом, „ідея другого світа переходить різні стадії розвитку. Селитьба умерших, у первісних віруваннях уміщувана між живими, поступово віддалюється: тут до сусідного ліса, там до дальшої пустині, декуди на далекі гори. Віра в повертання небіжчика до його предків веде до щораз то дальшого відсування загробного світа, відповідно до різних пле-

мінних традицій. Автохтонні потомки троглодитів сподіваються повороту до підземного світа, з котрого й виводить їх традиційне вірування (Tylor E. Anfänge der Kultur, [Bd.] II, [S.] 44), коли між тим загробним світом напливових племен стає селитьба їх батьків, до якої мандрують після смерти чи то суходолом, чи з бігом ріки, чи переправляючись через моря... Суспільності, зложені із завоївників і поневолених, що мають окремі традиції про своє походження, мають також окремі загробні світи, які диференціонують у вищі і нижчі місця посмертного побуту, відповідно до становища двох рас... Вкінці там, де місцем перебування небіжчиків або вищих істот є верхів'я гір, помічаємо перехід до надземської селитьби в небі, яка зразу буває близька й означена та поволі стає неозначеною й віддаленою" (Там само, с. 198; Tylor E. Anfänge der Kultur, [Bd.] II, [S.] 100).

Отак образ загробного життя переходить подібну еволюцію, як уявління людської душі: отсе друге „я" людини — спершу субстанціональне, згодом стає єством пів-матеріяльним, далі воздушним, а ще далі — етеричним (с. 169).

Що вірування, які вміщують країну вмерлих під землею, належать у індоевропейських народів до найдавніших, показує вже Гомерове зображення Аду й сумного животіння позбавлених свідомости душ-тіней у сьому мрячному, підземному світі; про його темноту говорить уже сама етимологія слова 'Αιδης, у Гомера 'Αΐδης від ἀ-φιδᾶ, тільки що „невид", „Ort der Unsichtbarkeit" (Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] II, [S.] 561). Положення під землею, темнота, холод, смуток — се характерні признаки конкретного гробу й мертвого тіла, що силою асоціяції переносяться на весь загробний світ, в уявлінні якого відбивається також жах перед смертю.

Також у віруваннях семітських народів, асиро-вавилонців світ умерших — се далека, підземна країна, місто чи величезна палата в темних глибинах гори Aralu, окружена сімома мурами, віддалена „водами смерти" від сього світа, покрита порохом і болотом; се місце безпросвітної темноти й смутку без промінчика світла й радости навіть для тих, що не засуджені на особливу кару. Отсей світ мертвих, без поділу на праведників і грішників, для всіх однаково страшний. Головним джерелом для пізнання асирійських уявлінь загробного світа вважається і досі старинна, в клиновому письмі збережена поема про мандрівку *Істари* до підземелля (die Höllenfahrt der Istar); говориться там, між іншим, що мешканці „дому темноти" зодягнені, як птахи, в піря, ніколи не бачать світла, їх пожива — порох і болото (D. Jeremias Alfred. Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.— Leipzig, 1887.— S. 75—76).

Не багато говорять про загробне життя й староєврейські вірування, споріднені у сій точці з асирійськими; загробну країну уявляли вони в підземних глибинах, переносячи на неї риси окремих гробів, які поміщували в природних або виковуваних скельних печерах. Староєврейський *„шоель"* — се незглибима підземна пропасть, сповита вічною темнотою, куди не заглядає ніколи сонячне проміння. Мерці, що їх тіла покинено без похоронів, ішли в місця найбільшої муки, ганьби; а в тім королі були зрівняні з підданими — одинакова була доля всіх у сьому царстві темноти, смутку й безнадійности (Там само, с. 109—114; Tylor E. Die Anfänge der Kultur, [Bd.] II, [S.] 68, 81—82).

Замітна річ, що найстарші вірування асиро-вавилонців, а так само й євреїв, не переводять ще поділу загробного світу за принципами добра і зла на місця нагороди й кари (Там само, с. 81, 111).

Отже, не тільки в початках загробного міту, але, як бачимо, навіть у вищих стадіях його розвитку не виступає ще *ідея відплати за земне життя;* ледви слабі її сліди помітно в Гомеровому зображенні, та й ті вважаються пізнішими додатками (кара Тітія, Тантала й Сизифа). Гомерів Елізій (Одис[сея], IV, 563) призначений тільки для вибранців і любимців та кревних богів, без огляду на їх земну заслугу, подібно як Гезіодова νη῀δος μακάρων і „поля щасливих" в асирійських віруваннях (Jeremias A. Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen.., S. 81—82); так само й Тартар (Одис[сея], XI, 575), як місце особливої кари, зачислюється до розмірно пізніших уявлінь, що не вспіли всюди вповні проникнути (Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] II, [S.] 563). Коли участь у елевсинських містеріях, по народньому віруванні, забезпечувала душам ласку підземних богів (Деметери, Персефони) на другому світі, то й тут поділ переводився не за принципом добра й зла.

Щойно із зростом етичного почування, головно ж під впливом культу померших (що, по думці Е. Тайлора, має тут найбільше значіння: (Tylor E. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation, [S.] 445—446; його ж. Die Anfänge der Kultur, [Bd.] II, [S.] 83—103), містерій і філософічних теорій переноситься й на другий світ диференціяція в напрямку добра й зла, виринають уявління про місця нагороди й кари на другому світі, як се виявляється вже в Вергілевій Енеїді.

Уявління старих греків про загробний світ загально убогі, були, як каже Е. Роде, мало що більше як іграшка свобідної фантазії. Гомерів Елізій так і остав поезією, а не віруванням. І в пізніших віруваннях доля небіжчика в загробному житті залежить не від його заслуги, а від дбайливости оставших кревних і сповнювання приписаного традиційного культу (Rohde E. Psyche.., [S.] 282—289; 257, 228).

В значному відступі, як зазначує В. Вундт, після уявління про підземну країну вмерлих розвиває загробний міт і *образ надземного світа,* де уміщуються душі померших; тому пособляв звичай палення мерців і зростаюча ідея відплати, яка врешті приводить до протиставлення двох загробних світів: неба й пекла.

Уявління про загробне життя так дуже поширені в різних частях світа, а основні риси, в яких вони погоджуються, так дуже обґрунтовані загальними психологічними мотивами, що в багатьох випадках не можна сумніватися про їх независиме, самостійне витворення, хоч, природна річ, переймання всюди можливе (Tylor E. Die Anfänge der Kultur, [Bd.] II, [S.] 59, 73, 101).

Замітне для розвитку загробного міту се, що на його нижчих ступнях часто стрічаються переходи в уявліннях дальшого життя душі на якомусь місці на землі, то в підземеллі; може навіть мінятися й змішуватися уміщування душі в надземних сферах і під землею (Wundt W. Völkerpsychologie, Bd. VI, [S.] 361—395). Що в сьому напрямку, який вказує Г. Спенсер і В. Вундт, розвивався також *на слов'янському ґрунті образ загробного життя,* на се дають багато доказів українські похоронні обряди й зв'язані з ними вірування, що виявляються також у голосіннях.

Конкретне поняття гробу, як темної, зимної й сумної підземної хати, дало на слов'янському ґрунті основу розвиткові уявління про темний, зимний і голодний світ померших, як спільне місце перебування усіх небіжчиків, де покійник сходився із своїм родом, і звідки мерці на весну і в

осені виходили на сей світ, щоби їх, як каже проф[есор] О. Брюкнер, обмито, огріто, напоєно й нагодовано (Brückner A. Mitologja polska, [s.] 55). З даванням умершому до гробу поживи й різних предметів щоденного вжитку та прикрас народнє вірування зв'язує якесь неясне уявління про посмертне життя покійника у гробі, взагалі — під землею: через гріб іде душа умершого на той світ, до неба або пекла (Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні в с[елі] Крехові Жовківського повіту, [с.] 1894, 467); на гріб приходять поминати покійників, там приносять їм страву й напитки; з'являючись на сьому світі, покійник виходить із гробу і до гробу вертає; гріб — се недоступний для живих вхід до світа умерлих.

Українські голосіння широко розвивають *мотив про підземну гробову хату,* темну й студену, „де сонічко не вгріє, ні вітер не повіє", тільки „сира земля пріє" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, ч. 134, 198); тут не роблять різниці між праведниками і грішниками; у гробовій хаті для всіх життя однаково страшне, темне й безпросвітне.

Покійники на другому світі сходяться із своїм родом, приносять своякам дарунки й звістки із сього світа, а померші виходять своїм кревним назустріч. Чоловік сходиться на тім світі із своєю жінкою; перша жінка має більше право до мужа, як друга, друга ж важніша від третьої (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 354). Взагалі родинні відносини й спільне пожиття членів однієї сім'ї триває й поза гробом[109].

У великі празники, коли кревні та свояки відвідують себе взаїмно та гостяться, приходять і небіжчики в відвідини до свого роду. По народньому віруванню, на Різдво випускають із того світу душі покійників, так само як на Великодні свята небіжчики гостюють на землі аж до Провідної неділі; поминальними обрядами їх „проводять" на той світ (Ящуржинський Х. Причинки до пізнання культа предків на Україні, с. 7).

У всіх згаданих віруваннях небіжчики живуть ще в одній громаді, *нема ще ніякого розділу межи праведниками й грішниками;* се можемо вважати за відгомін передхристіянського світогляду (Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні, [с.] 31). На пізніші вірування про підземний світ умерлих вказують різні перекази й легенди про тих, що живцем перейшли туди за кару; так, наприклад, в Ходовичах Стрийського повіту розказують про Свирида, що вийшов орати на Великдень і запався в землю разом із плугом та з волами; часами й чути, як він там гейкає на воли; тут належать також гумористичні оповідання про Івана, що возив жидів на другий світ і т. ін.

***

Українські похоронні обряди й голосіння часто натякають на *далеку дорогу,* в яку виряжається покійника на той світ (на аналогічні вірування різних народів вказує Г. Біґеляйзен (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 75, 155, 182—183). Про се говориться вже в „Роксоляні" С. Ф. Кльоновича, що черпав з українських народніх переказів:

Praeterea exanimi dat vile numisma sacerdos,
Ut melius longum perficiatur iter.

---

[109] Вчувається тут відгомін давнього родо-племінного устрою, коли об'єктом якого-небудь морального відношення вважається тільки член свого роду або роду з ним зв'язаного якимось спеціяльним зв'язком (Грушевський М. З історії релігійної думки...— С. 31—32).

Крім того, священик дає мертвому дрібну монету, щоби легше перебув далеку дорогу (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 155).

Подібно висловлюється і Менецій: Nummos proiciunt in sepulcrum, futurum mortui viaticum / Кидають дрібні гроші до гробу на дорогу мертвому/ (Scharader O. Reallexikon.., [Bd.] I, [S.] 18).

Побіч тих згадок можна поставити свідоцтво єзуїтської реляції з 1606 р. про лотишів, що в голови мерця клали до гробу хліб, потрібний йому на таку далеку дорогу; в ліву руку вмерлого вкладали дрібні гроші для „перевізника через ріку" (Brückner A. Starożytna Litwa.., [s.] 124, 130). Се звичай дуже поширений у слов'янських і взагалі індоевропейських та інших народів (Zibrt Č. Seznám pover.., [s.] 25). По українських землях удержується й досі звичай давати покійникові до труни або кидати до гробу дрібний гріш „на дорогу" (Де Воллан. Угро-русские народные пѣсни. Т. I, с. 12—13; Biedermann H. Die ungarischen Ruthenen.., I, S. 80), „на мито" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 330), „на перевіз" (Там само, с. 263; Малинка А. Малорусскіе обряды, повѣрья и заплачки при похоронахъ, с. 96); щоби покійник мав за що перевезтися „на тот світ за море" (Шухевич В. Гуцульщина, [т.] III, с. 252, 248), або через ріку (Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, [s.] 176)[110]. Що дорога до загробного світа веде через якусь ріку, море чи озеро — се вірування поширене у різних народів землі (Zibrt Č. Seznám pover.., s. 23; Jeremias A. Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen...).

---

[110] Дуже поширене також вірування, що дрібні гроші дають покійникові на те, щоби купив собі під землею місце, яке займає другий покійник, або за яке треба заплатити якомусь дідкові, що сидить під землею (Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе...— С. 254; Чубинскій П. П. Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны...— С. 710; Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси.— С. 19; ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 35. Пор.: Ящуржинскій X. Остатки язычества...— С. 94; Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни...— С. 166). Та гріш даваний мерцеві, первісно символізував сплату наслідників, неначе відправу небіжчикові, щоби вже не мав ніякого права до оставленого добра (Schrader O. Reallexikon...— Bd. I.— S. 121. Bestattung).

В Лубенщині дають умерлому 1—2 копійки, іноді навіть гривеник у платок, приговорюючи: „На тобі серебро, а мені кидай все своє добро". Коли б не сповнити сього обряду, то „худоба піде за хозяїном", буде гинути (Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни...— С. 166. Пор.: Biegeleisen H. Śmierć.— S. 185).

А. Котляревський догадується, що полотенце, в яке подекуди зав'язують гріш на дорогу покійникові, могло давніше й само мати значіння обмінної монети. На Гуцульщині в Надвірнянському повіті, вкладаючи тіло в домовину, домашні кидають під голови, а родичі на середину дрібну монету, промовляючи: „Тату (чи як там), продайте мені щіськи; так як ви мали, аби й я маў"; тут розуміється щастя „до худоби, у підприємстві, у ловецтві, ворожбитстві і т. ін." (ЕЗ.— Т. XXXI—XXXII.— С. 245—246). На аналогічні обряди й вірування інших народів вказує Г. Біґеляйзен, завважуючи, що „гріш, вкладаний до труни не тільки у слов'ян, але й у германських та романських племен, пояснюють як викуп дідизни" (Biegeleisen H. Śmierć.— S. 185—186).

Даючи мерцеві до труни дрібну монету, німці приказують:

Hier hast du deinen Zehrpfennig,
Lass mir meinen Nährpfennig.
(Schrader O. Totenhochzeit.— S. 3).

Обряди, що мають на меті перейняти у небіжчика його силу й щастя, водяться й у примітивних, як на се вказує В. Вундт.

Одначе вже в старині первісне значіння сього обряду затемнилося і греки давали мертвому оболь, наче б то для перевізника Харона.

У великоруських віруваннях околиць Онеґи гроші потрібні покійникові на перевіз через огненну ріку, як подає Е. Барсов (Барсов Е. Причитания сѣвернаго края, с. 306, с. XIII), у віруваннях Зирян — на перевіз через соляне озеро, куди веде дорога на другий світ (Налимовъ В. Загробный мир по вѣрованиям зирян // ЭО, 1907, № 1—2, с. 6).

На Гуцульщині кладуть умерлому за пазуху колачі, „щоби мав що в дорозі на тот світ їсти" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 263).

Звичай виряжати небіжчика з грішми й їдою в „далеку дорогу" на другий світ дуже поширений у слов'ян, германів та інших европейських народів (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 198, 214; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 155 (про герман, лотишів, чехів) і 182—183; Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, [s.] 170—171, 176—178; Zíbrt Č. Seznám pover.., [s.] 10). Ґ. Крек завважує, що в слов'янських могилах з передхристіянської доби знаходяться предмети, потрібні до зберігання поживи в довгій дорозі (Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, [S.] 418).

За українськими народніми віруваннями, *дорога на другий світ* — дуже *тяжка і небезпечна*, тому, зодягаючи небіжчика, уважають на те, щоби не вложити на нього нічого такого, що на другому світі перепиняло б йому перелазити через вузькі діри (наприклад, широкий ремінь „черес") або через хисткі кладки (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 309, 325). Сю тяжку дорогу ілюструє записана Р. Кайндлем гуцульська леґенда про душу небіжчика, що через 40 днів і стільки ж ночей безупинно летить на несамовитому коні, поки врешті добивається до Бога (Kaindl R. Die Seele und ihr Aufenthaltsort..., S. 388). Заки небіжчик видряпається до неба, мозолі понаростають на руках і ногах (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 329). В Лубенщині розповідають собі, що на другому світі покійник має „драться на гору". Подібні оповідання подибуються й у циганів, як зазначує Г. Біґеляйзен (Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 189).

За чеськими й німецькими віруваннями, в далекій дорозі на другий світ схожуються чоботи (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 214; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 155—156). Усі ті вірування розвиваються, а то й модернізують старинний мотив далекої дороги з перешкодами.

Замітна річ, що й сни про дорогу віщують смерть (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 393). *Мотив далекої дороги*, в яку виряжають або з якої вижидають покійника, такий улюблений в українських голосіннях, стрічається також у голосіннях інших слов'янських народів: сербів, словінців, чехів, білорусинів і росіян. Усе те тяжко було б пояснити самою фразеологією похоронних плачів; вони переносять до наших часів глухий відгомін старих вірувань, які Г. Спенсер дуже влучно пояснює переселенням, що стосується й слов'ян.

***

У зв'язку з давніми уявліннями про позагробний світ стоять народні перекази про Рахманів. В українських віруваннях — се блаженний і щасливий у Бога нарід, який живе далеко на сході, за чорними морями, або взагалі в якійсь неозначеній далекій країні; інші кажуть, що Рахмани живуть під землею (Чубинскій П. П. Труды.., [т.] I, с. 220; Дикарєв М. Кого

треба розуміти під Рахманами й ідентичними їм русалками? // Збірник Філологічної секції НТШ, [Львів, 1903, т.] VI: [Посмертні писання Митрофана Дикарєва з поля фольклору й мітольоґії], [с.] 59).

Так на Наддніпрянській Україні, як і в Галичині водиться звичай — на великодньому тижні кидати шкаралющі з крашанок чи із свячених яєць на річку: з тим в'яжеться вірування, що сі шкаралющі аж за чотири тижні допливають до краю Рахманів, і щойно тоді вони довідуються, що настав час празника, та собі ж справляють свій „Рахманський" чи „Навський" або „Русальний Великдень" (Ящуржинський Х. Причинки до пізнання культу предків на Україні, с. 7).

„На Рахманський Великдень, коли приложити вухо до землі і прислухатися добре, то можна почути голос дзвонів: се Рахмани святкують. Але то не кождий може почути, тільки праведна душа" (Франко І. Людові вірування на Підгірю // ЕЗ, [Львів, 1898, т.] V, с. 208, 209, 113).

На основі отсих переказів М. Дикарєв і проф[есор] Г. Махаль ставлять Рахманів у зв'язок із русалками-мавками (Máchal H. Nákres slovanského bójesloví, [s.] 121).

Зв'язування Рахманів із Великодними святами, коли врочисто обходять пам'ять покійників, та з Навським Великоднем позволяє догадуватися, що й тут переховуються ще останки передхристіянських вірувань про загробний світ, який вміщується або під землею, куди, по народньому віруванні, допливають ріки, або у якійсь далекій приморській країні.

Та оповідання про Рахманів — се відгомін принесеної із сходу старинної леґенди про справедливих *Брахманів* (Βραχμᾶνες) (Klinger W. Do sprawy o folklor. [W sprawie polemiki miedzy prof. Kawczyńskim a prof. E. Povębowiczem //] Wisła (Warszawa), 1904, [T.] XVIII, [zeszyt] I—III, s. 34—35; Партицький О. Рахманський Великдень // Правда, 1867, ч. 9, 11 лип., с. 87; Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні, [с.] 36—37; Fischer A. Święto umarłych, [s.] 95). В добі Олександра Македонського ся леґенда вбрала в себе майже всі риси казкової *країни щасливости*, уміщуваної на периферіях цілого тогочасного світа, головно ж у Індіях; на склоні старинних віків через список Палядія (V в.), уже схристіянізована, увійшла в склад роману про Олександра (псевдо — Каллістена), а пізніше в ті численні повісті про індійське царство, з якими Візантія ознайомлювала слов'янський світ. В згаданих українських народніх оповіданнях про Рахманів змішано мотиви східньої леґенди про Брахманів із слов'янськими уявліннями про країну вмерлих.

***

В питанні, як уявляли собі наші предки місце перебування душ на тому світі, не можемо поминути ібн-Фадланового опису похоронів руського купця. Дівчина, яку призначено на спалення разом із тілом купця і яку символічними образами одружувано із небіжчиком, підношена на руках мужчин, заглядає в раму, що мабуть зображувала двері до дому жениха, і в екстазі бачить там своїх померших родителів і кревних, а за третім разом каже: „От і мій пан: він сидить *у раю*, а рай такий прекрасний, такий зелений... біля нього вся його дружина і слуги, він кличе мене, ведіть же мене до нього" (Котляревскій А. О погр[ебальныхъ] обыч[аяхъ язычес-

кихъ славянъ], [с.] 67—68)[111]. На допити ібн-Фадлана сказав йому товмач: „Ви, араби, глупий народ: чоловіка, що був у вас миліший і шановніший від інших людей, ви зариваєте в землю, де його їдять повзуни й червяки; ми ж спалюємо його в одну мить, щоби він негайно і без запинки увійшов у рай". Тут він зареготався на все горло і додав: „Владика ласкавий для покійника: от він посилає вітер, який в одну мить підхопить його" ([Там само, с.] 69). Походження всеслав'янського слова *„рай"* — як зазначає проф[есор] Л. Нідерле — справді неясне, але це слово означувало вже *в старій Слов'янщині загробне місце перебування душ* та існувало перед християнською добою. В найстарших церковно-слов'янських текстах клали „рай" на місці грецького παράδεισος[112].

В тій добі і пізніше слово „рай" означувало ясну і *щасливу країну мертвих;* одначе чи було так і в передхристіянській добі, та як взагалі уявляли собі слов'яни конкретно загробне життя, про се не маємо докладних відомостей. На уявліннях пізнішого фольклору не можемо спиратися, бо вони взагалі остають під сильним впливом античним і біблійно-християнським. Отже, лишається одинокий висказ про рай, який нам з 922 року передав ібн-Фадлан (Niederle L. Život starých slovanů, [Dil] II, [Svázek] 1, [s.] 38—39). Та чи він дійсно передає світогляд слов'ян, про те можна б сперечатися, бо ж можливо, що описана подія стосувалася до варягів; а хоч би вона торкалася і руських слов'ян, не знаємо, чи в Х в. отсі уявління не підлягали вже чужим єврейським чи християнським впливам. В усякому разі, всі уявління про окремий Елізій блаженних і Тартар злих є пізнішим витвором релігійних систем (Там само, с. 38—39; Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] II, Totenreiche).

Рай в описі ібн-Фадлана дійсно близько підходить до теперішніх християнізованих уявлінь про загробне життя, в яких виступають уже ангели й святі: „Рай, то такий красний, там така єснота, птахи там співают, а які запахи, то годі си набути" (ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 261). В Галичині вірять, що рай міститься на горі, він огорожений, при вході стоїть апостол Петро, по боках — ангели з трубами (Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси, с. 28. Пов[іт] Городок, Долина).

Зв'язок праслов'янського слова „рай" із „вирий, ирий" — далекою теплою, соняшною країною[113] (Котляревскій А. О погр[ебальныхъ] обыч[аяхъ языческихъ славянъ], [с.] 202), куди на зиму відлітають птиці, дозволяє догадуватися, що в передхристіянській добі се слово могло й означувати країну вмерлих, як ідеалізовану країну батьків, і що воно щойно пізніше набрало значіння християнського раю, місця блаженних.

М. Грушевський завважує, що князі, ставлячи собі двори за містом, називали їх раями, і що се слово „ледви могло б прикладатися до таких місць веселого життя, як би було технічним для небіжчиків" (Грушевський М. Історія України-Руси, [с.] 336). Та зваживши, що такі топогра-

---

[111] Подібно висловлюється й Масуді, що слов'янські жінки бажають згоріти на похоронному кострі разом із мужами, щоби із ними увійти до раю.

[112] О. Котляревський зазначує, що в церковно-слов'янських пам'ятниках помічається тенденція оминати „языческаго термина рай" та вживати радше грецького — легко слов'янізованого „порода" (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ.— С. 20).

[113] Ґ. Крек (Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.— S. 420—421) зв'язує рай із соняшним мітом.

фічні назви, як Рай під Бережанами, являються вже в християнській добі, їх зв'язування із гарними місцевостями й дозвіллям можемо прийняти за можливе.

В усякому разі, ібн-Фадланів опис раю стоїть у деякій суперечності з старослов'янськими уявліннями підземного світа вмерлих, про які ми говорили вище, але заразом виключає думку, щоби до раю могли іти тільки праведники.

„Навь" і „навье", що в староруських пам'ятниках означає „мерця", одночасно вживається також у значінні загробного світа, подібно, як і в старих чеських пам'ятниках (Niederle L. Život starých slovanů, [Dil] II, [Svázek] 1, [s.] 137; Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, [S.] 419).

По думці О. Котляревського, рай, навь і пекло в передхристіянській добі „означували, здається, один і той сам предмет, або точніше, різні образи, в яких надземна облачна країна мертвих уявлялася живій фантазії слов'янина". Очевидно, сі образи змінчиві, не було ж тут релігійного догмату. „Пекло" щойно під впливом церкви прийняло теперішнє значіння — місця кари[114] (Котляревскій А. О погр[ебальныхъ] обыч[аяхъ языческихъ славянъ], [с.] 205; Пор.: Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] II, [S.] 563). Незалежно від уміщування країни мертвих під землею, чи в воздушних сферах, на високій скляній або залізній горі, за морем, чи за рікою, старі слов'яни не ділили її ще на місця нагороди і кари: така одноцільність загробної країни вповні відповідала перенošенню сьогочасної земської обстанови в позагробне життя, що мало бути точною копією сьогочасного, з усіма родовими відносинами й поділом на суспільні класи, з панами і невільниками. Ідея відплати на другому світі за сьогочасне життя кристалізується на слов'янському ґрунті щойно під впливом християнства (Niederle L. Život starých slovanů, [Dil] I, [Svázek] 1, [s.] 39—40); Грушевський М. Історія України-Руси, с. 336; його ж. З історії релігійної думки на Україні, с. 31; Клингер В. Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с. 29).

В усякому разі, в загальному розвитку загробного міту у індо-германських народів уміщування світу вмерлих під землею признається за найстарше в суперечності до давніших поглядів, наприклад, Крека Ґ. (Krek G. Einleitung.., [S.] 422). При тім хтонічним богам приписувано не тільки опіку над душами предків, уміщуваними під землею, але й над посівом, що сходить із землі (Schrader O. Reallexikon.., [Bd.] II, [S.] 561—562).

***

Та що старі слов'яни ще в передхристіянській добі могли засвоїти собі також *уявління про надземний світ* перебування душ, показує хоч би ібн-Фадланове свідоцтво, що, по словам одного з русинів, свідків похорону, вітер підхоплює душу покійника й заносить її до „раю". На се вказують також вірування, у яких зв'язується уявління душі з вітром (смерть самовбивників, чарівників, великих грішників супроводиться звичайно нагальним вітром і бурею), з крилатими комахами й птицями, огнем і

[114] Ґ. Крек ([Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.— S.] 422) завважує, що румунське слово „păclă", яке походить, очевидно, від слов'янського „пькль", зберегло первісніше значіння „мгла" (der Nebel).

звіздами (Котляревскій А. О погр[ебальныхъ] обыч[аяхъ языческихъ славянъ], [с.] 192—196).

Вже старинним грекам звісне було вірування, що *звізди — се душі мертвих чи живих людей.* В. Клінґер наводить висказ *Арістоксена,* що „ми всі стаємо звіздами, коли вмираємо".

Про се уявління знає й *Платон.* Натомість *Лукіян* говорить про звізди, як *душі живих людей* (Клингер В. Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с. 305).

Обі ті форми старого вірування звісні й в українському фольклорі: одні кажуть, що з народженням дитини з'являється її звізда на небі, а коли людина вмирає, її звізда паде або гасне (Ивановъ П. Народные разсказы о Долѣ, с. 61; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії.., с. 8[115]; ЕЗ, [т.] XXXI—XXXII, с. 318), що кожна людина має на небі свою звізду, що скільки на небі звізд, стільки на землі людей (Чубинскій П. П. [Звѣзды. Млечный путь. Падающия звѣзды...] Труды.., Санкт-Петербург, 1872, [т.] I, [с.] 14—16). Таке ж вірування, записане Афанасьєвим у Пермській губернії, наводить В. Клінґер ([Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с.] 314). Воно звісне й чехам, як подає О. Котляревський ([Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, с.] 193—194).

В інших околицях вірять, *що звізди — се душі померших* людей, що спадаючі звізди — се душі нехрещених дітей, або тих несамовитих, що перелесниками прилітають у ночі до свого дому (Чубинскій П. П. [Звѣзды. Млечный путь. Падающия звѣзды...] // Труды.., [т.] I, [с.] 16). В Гнатюковому збірнику „Знадоби до галицько-руської демонольоґії" (ЕЗ, [т.] XV, с. 216) знаходимо оповідання про вмерлого мужа, що в ночі прилітає до жінки в виді огненних іскор (Пор.: Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde, [S.] 390).

Вірування, що молошна дорога провадить умерших на небо — половина веде в рай, а половина в ад (ЕЗ, [т.] I, [с.] 15) — нагадує подібний литовський переказ, про який ми вже згадували[116]. П. Азбукін (Азбукинъ П. Очеркъ литературной борьбы представителей христіанства съ остатками язычества въ русскомъ народѣ (XI—XIV вѣка), [с.] 251—252) зазначує, що під впливом *астрологічних відомостей,* занесених до нас із Болгарії через апокрифи в т. зв. „азбуковниках" XVI в., віра в Рода і Рожениці зв'язується уже із *вичитуванням у звіздах* людського призначення, і що звідси пішло зближування звізд із людськими душами. Та вище наведені вірування про звізди-душі на українському ґрунті, здається, багато старші.

Асоціювання душі з світлом, звісне вже в клясичній старині, по думці В. Клінґера, витворилося ось якою дорогою: основною прикметою живого тіла являється теплота, вона й зникає наслідком смерти. Теплота ж виступає звичайно в полученні з вогнем, світлом, і тому сі два поняття мисляться разом; так повстало уявління, що душа — се неначе якийсь

---

[115] Чарівниця, хотячи спричинити смерть жінки, виходить вечером на двір і, звернувши голку проти зірки тої жінки, промовляє: „Не зірницю колю сеў глоў, але молодицю N. N. у серце". І коли трафила у серце, то молодиця гине на „поклик" (хороба, спричинена чарами) (Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії...— С. 109 та інші згадувані раніше праці).

[116] У віруваннях північноамериканських племен „молошна дорога" — се „шлях мерців", яким вони вступають на небо (Tylor E. Die Anfänge der Kultur.— Bd. II.— S. 72).

огоньок, що таїться в нутрі тіла та дає йому теплоту й само життя (Lippert J. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, S. 5). Сей огоньок, мовляв, засвічується при народженні і гасне або покидає тіло при смерті, щоби звіздою заясніти на небі. Оттак то світляні душі приведено в зв'язок із звіздами й з'явилося вірування, що звізди — се душі покійників.

Одначе у первісних віруваннях душа не тільки може бути *імманентною тілу,* але й *існувати паралельно* поза тілом, і в обох випадках обусловлювати життя чоловіка. Таким способом повстало уявління протилежне попередньому, що саме в момент народження дитини загоряється на небі новий огоньок, нова звізда, що й гасне зі смертю людини (Клингер В. Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, [с.] 299—302).

Що поняття душі в народніх уявліннях дійсно асоціюється із світлом та вогнем, показують вірування, що над могилами покійників, особливо упирів і чарівників, являються вогники (Чубинскій П. П. [Звѣзды. Млечный путь. Падающия звѣзды...] // Труды.., [т.] I, с. 46; Основа, 1861, [октябрь], кн. 10, с. 48; Máchal H. Nákres slovanského bójeslovi, [s.] 156; Biegeleisen H. Śmierć, [s.] 46). Блудні вогники скрізь уважаються блукаючими душами мертвих, нехрещених дітей, злочинців, тих, що згинули насильною смертю і т. і. І блудним вогникам, як втіленню душ померших, приписується прикмети, властиві покійникам: вони ворожать недобре і стоять у зв'язку із підземними скарбами, яких стереже „нечиста сила" (підземні духи) (Клингер В. [Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи], [с.] 306—311).

***

Слов'яни, як справедливо завважує М. Грушевський (Грушевський М. Історія України-Руси, с. 315), не мали нахилу до релігійної творчости. Мітологічне мишлення наших предків не визначається ні силою, ні яскравістю; релігійні образи не скристалізувались; догматична сторона слабка (Його ж. З історії релігійної думки на Україні, [с.] 21).

Отсим то й уявління старих слов'ян про загробове життя, на скільки їх можна реконструювати на основі надто скупих відомостей із давнини та новітнього фольклору, перемішаного з християнськими елементами, загалом дуже бідні. Християнство захопило їх, мабуть, у початковій формі, поки вони ще вспіли розвинутися в якусь одноцільну систему. Через те, як також наслідком перемішання різних впливів і культурних наверствовань, являються навіть *суперечності,* на які ми нераз звертали увагу. А в тім, як зазначує О. Котляревський, „не станемо від похоронних обичаїв" (отже, й зв'язаних із ними вірувань, додамо від себе) вимагати догматичної послідовности, та приймемо їх різні незгідності, як природній вираз різновидности життєвих уявлінь і вірувань народа, що не вміє зводити їх до одного логічного знаменника" (Котляревскій А. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ, [с.] 173).

Що подибувані в похоронній обрядності маґічні практики носять на собі *останки прелогічного мишлення,* на се звернула вже увагу К. Грушевська (Грушевська К. З примітивної культури.., [с.] 96—109).

Українські народні вірування про душу й загробне життя виявляють і досі *дивне сплетення християнських елементів із пережитками передхрістіянського світогляду,* подекуди, як зазначує І. Беньковський, навіть із перевагою останніх (Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе.., с. 260). До тих

уявлінь загробного життя, що склалися у старих слов'ян, близько підходять своєю первісністю *вірування литовців,* що залишилися в їхньому фольклорі ще з передхристіянської доби. Служба „велям" (душам померших), як каже О. Брюкнер, починалася від „раўди", т. є. плачу кревних за помершим, питаннями й докорами, для чого їх покинув. Литовські голосіння, подібно як українські, зображують гріб і домовину, як хату без вікон і дверей, з білими дошками й сірою землею (Brückner A. Starożytna Litwa.., [s.] 82). Причитують: „Ой добра ти матінко, земле, дай мені ключі від могили, щоби я могла відімкнути могилу для старої бабусі", або „Отворилися ворота землі, ...тепер мені під землею спати, поки сонця світу" (Там само, с. 138). Жінка, оплакуючи мужа, каже йому на другому світі поклонитися до ніг її батькові й матері: „Ой візьміть свого зятя, мого мужа за білі руки, заступіться за ним перед дверима велів, ... ой, отворіть йому двері велів, ой, посадіть на лаві велів у призначений ряд". Умерлого — мужа, брата, дочку, сина — зовуть гостем, нареченого — зятем велів; переказують до роду, щоби зібрався на одній гірці й посадив матінку на призначеній лаві велів (Там само, с. 82). Старинні литовці уявляли собі світ померших під землею (Mierzyński A. Źródła do mitologji litewskiej, [s.] 48).

„Отже був другий світ,— каже О. Брюкнер,— світ не сонця, зелени і людей, але темний, холодний, мрячний світ умерлих — „велів". Тіло лишається на спалення, але „вель" (дух) відходить далеко — до предків; вони отворять йому ворота „велів"[117], посадять його на лаві „велів"; сирітська душа... не сяде на тій лаві до угощення, але мусить збирати окрушини, що впадуть під столи й лави" (Brückner A. Starożytna Litwa.., [s.] 79).

Також, по литовським віруванням, на той світ провадить *далека дорога,* у яку виряжають покійника з хлібом і грішми. Другий світ уявляють собі також у заземних місцях, „до яких веде дорога воздухом, як у прусів, або водою, як у лотишів; в литовських піснях нераз згадується про головну литовську ріку Двину, що аж затемнюється від роїв душ".

У литовських віруваннях допускається також *поява душ із того світа на землі;* в поминальних обрядах призивають душі покійників, годують їх, напувають, миють, а потім відправляють назад туди, звідки прийшли. При тім уявляють собі також перебування душ на сьому світі як демонів — опікунів роду або в постатті звірів (Там само, с. 162).

Близьке споріднення литовських і східньослов'янських вірувань обговореної групи засвідчує, безперечно, про їх глибоку старовину.

***

Погляди на душу й загробне життя, що виступають у похоронній обрядності й віруваннях українського люду, виявилися й у поетичній формі похоронного голосіння і дали основу цілому рядові мотивів, а саме: 1) будження мертвого; 2) виряжування в далеку дорогу; 3) передавання просьб до померших кревних; 4) ожидання в гості; 5) гробова хата; 6) по-

[117] На Волині скрізь поширені вірування, що кожна душа на тім світі мусить „стояти на варті коло якоїсь брами", поки її не замінить душа другого покійника (Бѣньковскій И. Смерть, погребеніе...— С. 255).

хорони-весілля; 7) птахи — післанці й символи душі. Обговоренню отсих мотивів присвячуємо окрему розвідку.

Зв'язані з похоронною обрядністю вірування сягають своєю основою в добу *анімістичного світогляду й маґічних культів,*— та в голосіннях вони виступають уже *в поетичному перетворенні,* перепущені через призму теперішности. Сьогочасні голосіння доносять тільки *далекий відгомін* передхристіянського світогляду, але їх зв'язок із давниною очевидний і тільки на підкладі давніх вірувань можна їх зрозуміти. Давні уявління, втрачаючи свою основу, у голосіннях набирають значіння символів, порівнянь — взагалі поетичних формул, у яких все ж таки зберігаються асоціяції з давніми старослов'янськими віруваннями про загробне життя.

[Завершено, 28 жовтня 1930 р.].

Filaret KOLESSA

BELIEFS ABOUT THE SOUL AND LIFE AFTER DEATH IN UKRAINIAN FUNERAL AND REMEMBRANCE RITUALS

One of the primary sources of finding out about Slavic (including Ukrainian) beliefs about the soul and life after death is funeral and remembrance rituals. These, like no other kind of folklore, give us a comparatively exhaustive picture of popular beliefs and perceptions in all their shapes and forms, reveal the dual character of the human soul, and symbolize its subsequent reincarnation in other living beings. Some of the relics of this Slavic cult are ritual feeding, keeping warm, washing and entertaining the deceased. The Ukrainian funeral rituals also suggest various perceptions about life after death and other related beliefs.

ПІСЛЯМОВА

У публікованій праці Філарет Колесса — музикознавець-фольклорист, етнограф, літературознавець — виступає, чи не вперше, як етносоціолог. Бо саме таке спрямування має ця з усіх поглядів унікальна робота, у якій предметом дослідження є душа людини, душа цілого народу — в усьому етнічному розмаїтті й спільності виявів його духовного життя.

Праця Ф. Колесси є талановитою спробою розширити уявлення українців про земне й потойбічне, про життя душі після смерти, її мандрівку в світ інший — далекий, незнаний, про намагання простого люду знайти відповіді на одвічні питання: „Звідки ми? Куди йдемо?" На широкому порівняльному матеріялі — від глибокої давнини й до новітніх часів — розглядаються українські звичаї й обряди, що супроводжують смерть і похорон.

У той же час праця Ф. Колесси є археографічною пам'яткою. Тому — оскільки йдеться про пам'ятку — зберігаємо її в такому вигляді, як вона була підготована автором у 1930 р. Ми не маємо морального права щось змінювати чи осучаснювати. Наші втручання торкаються тільки деяких доповнень до літератури і пунктуації.

Минуло сім десятиліть від часу створення „Вірувань..." За ці роки Європа пережила Другу світову війну, в нашій країні проминули терор і репресії 1930—1940-х, що мали на меті знищення українського народу як нації, і насамперед — її інтелектуальної еліти, залишився позаду і час мовчання — 1950—1980-ті.

Написана у Львові й відіслана до Києва у січні 1931-го, праця Філарета Колесси так і не була опублікована, її спіткала така ж доля, як і тих, хто прагнув випустити її у світ,— Михайла і Катерину Грушевських. Бо саме тоді, на початку 1931 р., було завершено планомірну руйнацію історичних установ ВУАНу, а з ними — української науки. Тоді ж припинився випуск усіх справді наукових видань, і серед них — збірника „Первісне громадянство та його пережитки на Україні", редагованого К. Грушевською. На його сторінках і мала бути опублікована праця Ф. Колесси — у І книзі за 1930 р.

Здавалось би, „Вірування..." зникли назавжди, згоріли в полум'ї терору, насильства, зла. Однак минув час — і вони повертаються в наукове життя, воістину „відродившись з попелу": віднайдено другий примірник машинописного тексту праці, який зберігається у родинному архіві Філарета Колесси у Львові.

Про існування другого примірника, як і дослідження взагалі, знали одиниці: Я. Шуст (1913—1961), який склав „Огляд бібліографії" наукових праць Ф. Колесси ще у 1953 р., і ця робота там вказана; ймовірно, донька вченого Д. Колесса-Залеська (1906—1999), може, ще С. Гриця. Навіть В. Гошовському (1922—1996) нічого не було відомо про цю працю. А це люди, які працювали в архіві ученого.

Чому „Вірування..." Ф. Колесси досі не побачили світу? Відповідь може бути однозначною: в державі марксистського матеріялізму і бездуховности таке дослідження **не могло** *бути опублікованим, бо тема і зміст його не відповідали, більше того — суперечили ідеології тогочасного режиму, навіть якщо автор праці — вчений зі світовим іменем.*

Ф. Колесса додержувався засади, яка є нормою для справжнього вченого: залишати у себе рукописи своїх робіт, їх дублікати, листи, адресовані йому, й чернетки своїх листів, різноманітні документи — усе, що становить наукову вартість. Так він зберіг своє листування з М. Грушевським[1] *і К. Грушевською**, *а з ним — історію „Вірувань..." Ці епістолярії є єдиним і у той же час виняткову вичерпним джерелом відомостей про роботу.*

У листуванні Ф. Колесси з М. Грушевським про дослідження мовиться у 20-тьох листах з 57-ми, з К. Грушевською — у 10-тьох з 16-ти. Це засвідчує інтенсивність роботи Ф. Колесси над темою, а також те, наскільки важливою вважали цю працю Грушевські і як активно змагали до її опублікування.

Вперше праця згадується у листуванні Ф. Колесси з М. і К. Грушевськими 24 липня 1927 р., востаннє — 30 січня 1931 р. Фіґурує вона під різними назвами. У Ф. Колесси спершу це „Сліди похоронних голосінь в українських народніх піснях", також „Відгомін похоронних голосінь в українських народніх піснях", згодом — „Голосільні мотиви в українських народніх піснях" (10 листопада 1929 р.), а вже 9 грудня 1929-го Ф. Колесса представляє реферат з однойменною назвою у Києві у ВУАНі на спільному засіданні Відділу примітивної культури і народньої творчости та Комісії історичної пісенности Науково-дослідної кафедри історії України.

Зі середини 1930 р. назва праці суттєво змінюється — у ній з'являється слово „обрядність": у процесі роботи дослідження зазнає істотних змістових трансформацій, унаслідок чого музичний компонент, досі головний, виступає уже як складова частина ширшого охоплення проблеми; відповідно збільшується й обсяг праці. Так виникає назва „Основні риси української похоронної обрядности". А вже на початку 1931 р. сформовуються дві назви, з яких друга обрана самим автором як остаточна. Це „Уявління про душу й загробне життя в українських похоронних обрядах та зв'язаних із ними віруваннях" і „Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності".

У листах Грушевських від червня 1930 р. праця постійно згадується під кількома узагальнено-скороченими назвами: „Загробне життя", „Загробове життя", „Посмертне життя" і „Похоронна обрядність".

Виступ Ф. Колесси в грудні 1929 р. у Києві з рефератом „Голосільні мотиви в українських народніх піснях" став переломним: від початку 1930-го дослідження поступово набирає властивого йому характеру. Поглиблюючи роботу над темою, вчений розкриває специфіку українсь-

---

[1] Колесса К. Взаємне листування Філарета Колесси та Михайла Грушевського // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Праці Секції етнографії та фольклористики.— Львів, 1995.— Т. CCXXX.— С. 396—450.

* Публікується нижче.

кої похоронної обрядности, її зв'язки зі старослов'янською і литовською міфологією, а також з міфологією давніх греків і римлян. Він глибоко проникає у сферу духовно-матеріяльного, а власне похоронні голосіння трактує як одну з граней цілого у житті людей, присвячуючи згодом цій темі іншу працю.

Увесь 1930-й рік проминув у напруженій творчій роботі. Її зміст, ритм і окремі основні етапи відтворено у кількох листах Філарета Колесси до Михайла Грушевського.

„Перед виїздом на засідання ВУАН я дуже поспішно виготовляв Працю про мотиви похоронного голосіння, щоби поспіти на час і хоч я її зреферував у Київі, всеж таки перед відданням до друку бажав [би] ще ліпше обгрунтувати звязок голосінь із похоронними обрядами й давніми віруваннями і зібрати ще більше паралель. Та література предмету така велика й розкидана, що тяжко її опанувати, багато дечого тут не можна дістати, хоч вернувши до дому я й досі займаюся виключно лиш тою працею" (25 січня 1930 р.).

„В тракті роботи показалася потреба основної пе[ре]рібки праці, яку я бажав би поєднати із здобутками Вундтових дослідів (Mythus und Religion) і через те очевидно піднесеться вартість праці — але перерібка вимагає часу. До того ж добування потрібної літератури іде мені тяжко, як з каменя і поїдає багато часу; дещо я добув а з іншого треба буде зрезигнувати. Я переконався, що завинив тут також мій надто великий поспіх що спричинює пізніші доповнення й перерібки і в результаті спинює працю". (17 лютого 1930 р.).

„Моя праця для „Перв[існого] Гром[адянства]" розрослася в дві спорі студії. Говорячи про звязок мотивів похоронного голосіння із передхристіянськими віруваннями — я всюди почував недостачу твердого грунту, якого в сій ділянці не дає наша етногр[афічна] література, дуже багата на сирий, але зовсім не системізований і непояснений матеріял. Щоби дати належне обгрунтовання моїм тезам, я мусів написати окрему студію про душу й загробове життя в укр[аїнських] народ[них] віруваннях, спираючись на дослідах Вундта, Клінґера, Мурка і и[нших]. Притягнувши все найважніше з укр[аїнської], російської, польс[ької] й німецької наукової літератури, я всеж таки не вспів усього вичерпати. Отже поки що даю тільки доволі докладний нарис, а більшу працю на сю тему відкладаю на пізніше. Думаю що й моя синтеза буде потрібна й корисна, поки не маємо ніякої [...] Другу студію — „про мотиви похоронного голосіння в укр[аїнських] нар[одних] піснях" — змінив я й основно доповнив, точніше сказати, написав на ново. Усе те забрало майже 4 місяці тяжкої праці — але й піднесло вартість моєї студії; дуже добре сталося, що я не пустив її у первісній редакції" (30 березня 1930 р.).

„В останніх часах я одержав книжки, за якими шукав від довшого часу, і тепер не міг лишити їх без використання для моєї праці — що знов привело де яку затримку. Ще раз прошу ласкавого вибачення за таке велике опізнення якого я не міг передбачити. За те вийшла окрема велика робота, яка, здається мені, добре буде підходити під напрямок „Перв[існого] громадянства": література предмету — дійсно необсяжної ширини..." (5 травня 1930 р.).

„Перед місяцем я вислав Вам другу частину моєї праці „Основні риси укр[аїнської] похоронної обрядности". Чи дійшла? Остає ще одна

частина (1/3 цілости) „Вірування про позагробове життя" (12 червня 1930 р.).

І, врешті, в листі від 1 січня 1931 р. читаємо: „Для моєї праці про похор[онну] обрядність добре булоб дати заголовок: „Вірування про душу й загробове життя в укр[аїнській] похор[онній] й поминальній обрядності".

Цікава розмова творчого характеру у зв'язку з „Віруваннями..." відбулась у Катерини Грушевської з Філаретом Колессою. „Статтю про Загробне життя своєчасно дістали,— пише вона 10 липня 1930 р.,— тільки чекаємо кінця. Будемо друкувати в вип[уску] 1[-му] за 1930-й рік „Первісного Громадянства". Читаю і чекаю кінця з великим інтересом — в деяких толкованнях явищ ми розходимося з Вами (маю на увазі свою статтю в збірці „З Примітивної Культури"), з тим більшою цікавістею чекаю Ваших висновків". Ф. Колесса відповідає: „Суперечностей межи моїми й Вашими поясненнями похор[онної] обрядності я не добачаю, натомість уважаю конечним — доповнити мою студію Вашими цінними поміченнями про тотемізм і прелогічне мишлення"[2] (10 вересня 1930 р.).

Підтвердження того, що праця Ф. Колесси планувалась до опублікування у І книзі за 1930 р. наукового збірника „Первісне громадянство та його пережитки на Україні", знаходимо у листах К. Грушевської від 10 липня, 5 серпня і 28 грудня 1930 р. Обговорювались також питання коректи, відбитків, доповнень тощо.

Праця Ф. Колесси, написана 70 років тому, не втратила актуальности донині. Проблеми, порушені в ній, є непроминальними, оскільки предметом дослідження є людська душа, ота невидима й невловима субстанція, більше того — душа народу як ціле в усій сукупності духовних прикмет при розмаїтті індивідуально-етнічних особливостей.

„Голосільні мотиви в українських народніх піснях" — це зерно, з якого виросли „Вірування...", праця, аналогів якій немає в українській та й у світовій, мабуть, теж фольклористиці та етнографії. Її новаторський характер незаперечний і в наші дні.

До своїх всесторонніх наукових студій у ділянці народнопісенної творчости, поряд із зацікавленнями історією, літературою, етнографією, у цій роботі Ф. Колесса приєднав ще й вивчення психології народного мислення. І в цьому постійному поглибленні й розширенні меж дослідження фольклору — один із феноменів Філарета Колесси.

Ксеня КОЛЕССА

[2] Йдеться про статті „Примітивне мишлення і його відгомони в нашім фолькльорі" і „Тотем і Мана, дві категорії примітивної мисли", опубліковані у збірці К. Грушевської „З примітивної культури: Розвідки і доповіді Катерини Грушевської з передмовою акад. Мих. Грушевського" (К., 1924.— С. 75—109, 110—193).

Корнелій КУТЕЛЬМАХ

РУСАЛКИ В ПОВІР'ЯХ ПОЛІЩУКІВ

У календарно-побутовій обрядовості поліщуків важливе місце займають Зелені свята. За церковним календарем їх називають Зісланням Святого Духа, Трійцею або П'ятдесятницею. Вони припадають на сьому неділю і понеділок після Великодня. Хоч ці свята і належать до перехідних, тобто рухомих (без постійної дати), але є надзвичайно важливими не лише у церковному календарі, але й у народному побуті.

В українців зі Зеленими святами пов'язана низка звичаїв та обрядів, помітне місце серед яких належить ушануванню покійних родичів, клечанню (замаюванню) хати, подвір'я, господарських будівель зеленню і квітами, від чого й закріпилася за ними ця назва, іншим обрядодійствам.

З-поміж усіх етнографічних чи історико-етнографічних районів України звичаї та обряди Зелених свят найповніше збереглися на території Полісся — навіть краще, ніж у Карпатах, хоч досі вважалося навпаки. На це вказує і сама тривалість святкування, яка не збігається з церковною і охоплює ледь не два тижні. Ймовірно, колись поліщуки готувалися до цих свят заздалегідь — за тиждень, який називали „зеленим". Цей термін був поширений по всій Україні. Не випадково І. Сахаров майже півтора століття тому зауважив, що українці називають відповідний тиждень „зеленим"[1]. У поліщуків, а подекуди і в гуцулів збереглися такі назви днів цього тижня, як „зелений четвер", „зелена п'ятниця", „зелена субота", які передують святові Трійці. Саме у „зелену п'ятницю" поліщуки справляли поминальну вечерю на вшанування покійних родичів — „літні діди", які до нинішнього дня є чи не головними в обрядовій поминальній практиці на території Полісся України. Частково матеріали про це на прикладі Поліського та Іванківського районів Київщини можна знайти у спеціальній літературі[2]. „Літні діди" („дєди") передують навіть „заупокійній суботі", коли повсюдно в Україні правлять по церквах панахиди за померлих перед Зеленими святами. Саму ж „зелену суботу" поліщуки називають ще „клечальною" („кленною", „кленчатою"), оскільки цього дня клечають („замають") хати свіжою зеленню і квітами.

---

[1] Сахаров И. П. Сказания русского народа.— Санкт-Петербург, 1885.— С. 192.

[2] Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1997.— Вип. 1: Київське Полісся. 1994.— С. 172—203.

За наступним тижнем, на думку І. Сахарова, ще в давнину закріпилася назва „русальний"[3], відома поліщукам і досі, хоч паралельно вживається термін „троєцький" як синонім до слова „русальний". Подекуди назвою „троєцький" позначають тиждень, який передує Зеленим святам. А це вже викликає зміщення у часі й веде до плутанини в науковій та науково-популярній літературі про русальні традиції українців. Очевидно, термін „русальний" давніший з походження, ніж решта. Він безпосередньо стосується русалок — найяскравіших і найзагадковіших істот слов'янської демонології. Про них, як ніде в Україні, на Поліссі досі збереглося чимало повір'їв. Ще й сьогодні в обрядовій практиці поліщуків подекуди активно функціонує обряд „проводів русалок", який справляють у перший понеділок Петрівки, тобто відразу після „русального" тижня. Поліщуки називають цей день „розиргами" („розиграми", „бриками", „бриксами"). Крім поліщуків, термін „розигри" відомий подекуди на Гуцульщині. Його свого часу зафіксував на території сучасної Івано-Франківщини А. Онищук. На жаль, із записів ученого неможливо дізнатись, який зміст укладали гуцули в це поняття. Відомо лише, що це „дуже варьки звірове сьвито [...] Як сі розиграє, то якби упала між худобу, то — най Бог боронит..."[4] За спостереженнями А. Свидницького, у колишній Гетьманщині на означення першого дня Петрівки також уживали слово „розигри", а на Поділлі — „русалі". „Русалі" відзначали у Балтському повіті, між Бугом і Дністром, Кодимою і Дністром. Проте у Гайсинському, Ольгопільському, Брацлавському та інших повітах — до теренів Волині, слова „русалка" не знали[5]. Уже в іншому повідомленні — нарисі „Відьми, чарівниці й опирі, чи то ж примхи і примхливі оповідання люду українського" — з цього ж приводу А. Свидницький уживає термін „росалі", подаючи до цього таку примітку: „Тут же сказати, що люди вимовляють не русалка, а росалка, що від роси походить, а не від русий, руський"[6]. Якщо, забігаючи наперед, порівняти ритуал поданих А. Свидницьким русалій із зафіксованими в останні роки на Поліссі, то вони збігатимуться. Але тільки до певної міри, бо, крім подібних варіантів, тут досі паралельно побутують архаїчніші форми „проводів русалок". А як слушно твердять Мірча Еліаде та Іоан Куліано, „будь-який людський чин (явище) не існував би, якби він не мав значення"[7].

У різних варіантах ритуалу цих „проводів", які є живою ілюстрацією повір'їв про русалок, поліщуки зберегли донині значну кількість таких елементів, на підставі детального аналізу яких можна якнайвірогідніше реконструювати прадавні форми обрядової практики та світоглядні основи наших далеких предків. Але для цього потрібні ще чималі зусилля, спрямовані на дослідження не лише календарно-побутової, але й родинної, зокрема, похоронно-поминальної обрядовости поліщуків. Певне під-

[3] Сахаров И. П. Сказания русского народа.— С. 192.

[4] Онищук А. Народний календар: Звичаї й віруваня, прив'язані до поодиноких днів у році. Зап. у 1907—10 рр. в Зеленици Надвірнянського пов. // Матеріали до української етнольогії.— Львів, 1912.— Т. 15.— С. 48.

[5] Свидницький А. Великдень у подолян // Свидницький А. Роман. Оповідання. Нариси.— К., 1985.— С. 457.

[6] Там само.— С. 416.

[7] Eliade M., Couliano P. I. Słownik religii / Tłumaczyła A. Kuryś.— Warszawa, 1994.— S. 189.

ґрунтя для цього вже зроблено. Тривалий час на Поліссі польові дослідження здійснювали науковці Інституту слов'янознавства і балканістики (тепер — Інститут слов'янознавства РАН), у якому зберігається так званий Поліський архів[8]. Вони зробили й картографування клечальної та русальної традицій[9], що частково охоплюють і територію Полісся України. На жаль, українські народознавці дещо відстали. Попри всі попередні спорадичні польові роботи на цій території, які велися до аварії на Чорнобильській АЕС, найбільш ґрунтовні дослідження українськими ученими тут розпочалися з 1994 р. Йдеться про комплексні історико-етнографічні експедиції на Полісся, організовані Інститутом народознавства у рамках комплексної програми Міністерства з надзвичайних ситуацій України щодо збереження культурної спадщини населення на території радіоактивно забруднених зон Полісся. Польові матеріали, наскільки це було можливо в екстремальних умовах, зібрано у селах Поліського (1994), Іванківського (1994, 1996, 1998), Вишгородського (1998), Чорнобильського (1997) районів та від переселенців із зони обов'язкового відселення, які компактно проживають у Макарівському, Бородянському та Васильківському районах Київщини. На території Середнього Полісся польові дослідження здійснювались у населених пунктах Овруцького, Народицького (1995), частково Малинського, Радомишльського, Коростенського (1996), Олевського (1997) районів Житомирщини та в окремих селах Рокитнівського району Рівненщини (1997). Автор цих рядків зібрав польовий матеріал, який не лише доповнює чи уточнює відомості літературних джерел, але й заперечує чи спростовує домисли і гіпотези попередніх дослідників щодо русалок та русальних традицій. Він містить свіжі дані про те, як поліщуки сприймали русалок у своїх повір'ях і яке місце відводили їм в обрядовій практиці. Звідси випливає і завдання: не лише ввести у науковий обіг значний масив поліських повір'їв, але й бодай гіпотетично накреслити контури їх джерел.

Щоб не збитися на манівці суб'єктивізму, власні записи доповнено окремими польовими матеріалами інших учасників згаданих експедицій*. Водночас ми звіряли свої записи з опублікованими польовими матеріалами таких попередніх збирачів і учених, як Михайло Пйотровський та Казимир Мошинський, які свого часу цікавилися поліськими повір'ями про русалок.

1. Дискусія, що затяглася... Здається, достатньо заглянути в сучасні словники, щоб дізнатися, хто така русалка. „За народними повір'ями — казкова водяна істота в образі гарної дівчини з довгими розпущеними косами і риб'ячим хвостом, водяна німфа, — читаємо у „Словнику української мови"[10]. Ширше тлумачення цього слова подає інший сучасний словник: „Русалки, в укр[аїнських] народних віруваннях демонічні істоти, уособлення небезпечної водяної стихії в образі привабливих юних дівчат,

[8] Детальніше про це див.: Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования.— Москва, 1983.

[9] Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.— Москва, 1986.— С. 17—18, 134—135.

* Користуючись нагодою, висловлюємо вдячність фольклористам Володимирові Галайчуку та Ярославові Гарасиму за надані польові матеріали зі згаданої проблематики.

[10] Словник української мови: В 11 т.— К., 1977.— Т. 8.— С. 911.

які нібито походять від мертвонароджених чи нехрищених дітей, або душі дівчат-утопленець і тих, що померли на Зелені свята; р[усалки] чудовим співом заманюють вночі юнаків чи дівчат, затягують у воду і залоскочують. Виокремлюють водяних, польових та лісових р[усалок], які відрізняються зовнішністю та ставленням до людей"[11]. „Русалки, купалки, водяниці, лоскотухи та інші, в слов'янській міфології істоти, як звичайно шкідливі, в яких перетворюються померлі дівчата, переважно утоплениці, нехрещені діти (пор[івняти] мавки). Показуються у вигляді гарних дівчат з довгим розпущеним зеленим волоссям..."[12] До цієї характеристики автор енциклопедичної статті В. Іванов додає: „Образ р[усалки] пов'язаний одночасно з водою і рослинністю, поєднує риси водяних духів [...] і карнавальних персонажів, які втілюють родючість, як-от Кострома, Ярило і т. ін., смерть яких гарантувала врожай. Звідси вірогідний і зв'язок русалок зі світом мертвих: очевидно, під впливом християнства русалки стали ототожнюватись тільки зі шкідливими „заложними" покійниками, які померли неприродною смертю"[13].

Дещо іншу характеристику русалок подає новіший російський енциклопедичний словник, присвячений слов'янській міфології. З нього дізнаємося: „Русалка — у східнослов'янських повір'ях жіночий демонологічний персонаж, який перебуває на землі протягом Русального тижня (тижня до чи після Трійці). Повсюдно відомі уявлення про належність Р[усалок] до світу мертвих; пор[івняй] варіанти назв Р[усалок] в різних традиціях: навки, мавки (від нав — „душі померлих"), „мертвушки"[14].

Нехай вибачить читач за такі обширні витяги. Вони необхідні для пошуку істини, аби нарешті з'ясувати, де тут „кабінетна міфологія", а де народні повір'я. Наскільки загадковим і суперечливим у народному уявленні виступає образ русалки, настільки різноплановими є трактування учених. Але тут доречно нагадати, що загадковість і суперечливість народних повір'їв про русалок викликана часом. Вони не склалися ні в один день, ні навіть в одне тисячоліття. Ось тут і прихована двоїстість чи амбівалентність цього образу. Найчастіше у ньому підкреслювали зв'язок з водою як „уособлення небезпечної водяної стихії...", виділяли на перший план шкідливі і мстиві риси цих загадкових істот, які „затягають у воду і залоскочують".

Нові повір'я подавали іншу грань: зв'язок з рослинністю, врожайністю ниви. Так виникало нове тлумачення образу: поєднання рис мстивих водних духів з карнавальними персонажами, які втілюють у собі родючість, що залежить від вологи, дощових хмар. Тому в окремих тлумаченнях русалки, забуваючи про свій „риб'ячий хвіст", стають покровительками родючості, „крилатими дівами", які турбуються про посіви і дощ для них. Але звідкіля вони беруться? На підставі синонімічних термінів „навки" („нявки", „мавки") русалок виводять від померлих. Та все ж у багатьох трактуваннях дослідники не переривають зв'язку русалок з водною стихією. Залишається їх ледь не основна риса — мстивість живим. А

---

[11] УСЕ — універсальний словник-енциклопедія.— К., 1999 (див. гасло „Русалки").

[12] Мифы народов мира. Энциклопедия.— Москва, 1988.— Т. 2.— С. 390.

[13] Там само.

[14] Виноградова Л. Н. Русалка // Славянская мифология. Энциклопедический словарь.— Москва, 1995.— С. 337.

такими можуть бути лише ті, що померли неприродною смертю, як мислив собі російський дослідник Д. Зеленін. Але ж, крім русалок, небезпечними для живих були й інші демонічні істоти — лісун, чи лісовик, водяник, чорт тощо — добре відомі у слов'янському фольклорі і які російська дослідниця міфологічних персонажів Е. Померанцева об'єднує в один ряд нижчої міфології[15]. Тут виникає запитання: чому з усіх демонологічних істот тільки русалкам улаштовували і зустріч, і проводи, звані у давнину „русаліями"? Це явище в обрядовій практиці поліщуків не можна вважати випадковим. Про нього детальніше йтиметься далі. А поки що хочемо нагадати, що це явище відоме, хай і в різних формах, не лише українцям, білорусам і росіянам, а й західним і південним слов'янам. Сюди належать „русадла" словаків, „русальї" і „русана недєля" сербів і чорногорців, „русальскі светкі" словенців, „русаля" болгар[16]. Але і в римсько-італійському світі також побутував подібний термін — rosalia — свято на честь покійних, на могили яких приносили вінки з троянд. Останнє, засвідчене в імператорську епоху, справлялося і після прийняття християнства[17], що дало привід для такого тлумачення: обряд „русалії" запозичено з античного світу через контакти слов'ян з балканськими народами. Від назви останнього і пішов термін „русалка", про що мовитиметься пізніше.

Приблизно так у загальних рисах тривала дискусія про русалок та пов'язані з ними обряди серед декількох поколінь учених упродовж двох останніх століть. Чим вона закінчилася, можемо зрозуміти з упевненого висновку С. Токарєва: „Походження образу русалки є важкою, до сих пір нерозв'язаною проблемою"[18]. Не виникає жодного сумніву щодо висновку С. Токарєва і сьогодні, після виходу у світ різних статей і обширних розвідок на задану тему як в українській, так і російській етнології. Русалки настільки зачарували сучасних дослідників, що не дозволили їм вийти за коло старих ідей і тлумачень. Оцінити сповна найновіші досягнення сучасної етнології можна тільки крізь призму історії. Слов'янська історіографія русальної традиції розпочиналася майже два століття тому. У числі перших, кого зацікавив незбагненний образ русалки, був Павел Шафарик. У своїй обширній розвідці „Про русалок" він спробував обґрунтувати, що термін „русалка" походить від поширених назв річок Рось, Руса, а вже свято „русалії" — від останнього[19]. Невдовзі ця ж думка була підтримана у Росії. І. Снєгірьов, який, до речі, часто послуговувався етнографічними даними з України, підтвердив походження слова „русалка" від русла рік, „які часто мають назву Руса (Ross, Russ)". Оскільки, за народними повір'ями, на русальному тижні вони з'являються біля джерел, а на Чернігівщині їх ще й іменують „криницями", то для нього не було сумніву, що русалки мають безпосереднє відношення до води[20]. Зважаючи на те, що в

---

[15] Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре.— Москва, 1975.— С. 31—32, 116.

[16] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники.— Москва, 1977.— С. 234, 268—269, 291.

[17] Словарь античности / Сост. И. Ирмшер.— Пер. с нем.— Москва, 1989.— С. 499.

[18] Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX вв.— Москва, 1957.— С. 87.

[19] Šafarik P. O rusalkach // Časopis Českeho Muzeum.— 1833.— T. 3.— S. 257—273.

[20] Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды.— Москва, 1839.— Вып. 4.— С. 1—6.

деяких місцевостях русалки „вважаються душами померлих немовлят нехрещених...“, а в українців „русалки в зелену суботу бігають по житах і плещуть в долоні...“, І. Снєгірьов називає їх земноводними[21].

Цілком протилежна версія належить С. Соловйову. Заперечуючи, що русалки — водяні німфи, він виводив назву цих істот не від русла, а від русий (світлий, ясний). Русалки для нього не що інше, „як душі померлих, які виходять навесні насолоджуватися квітучою природою [...] Народ тепер вірить, що русалки суть душі немовлят, померлих без хрещення, але коли всі слов'яни помирали без хрещення, то душі усіх їх повинні були ставати русалками?“[22] До цього риторичного запитання так і не прислухалися ні І. Сахаров, ні О. Афанасьєв. Згодом, услід за попередниками, М. Забилін уже не сумнівався, що слово „русалка“ походить від русла ріки, де, за народними повір'ями, й перебуває ця загадкова істота[23].

Міфологічне трактування русалок, як і належало послідовникові „міфологічної школи“, запропонував О. Афанасьєв. Для нього русалка — водна діва; у багатьох слов'янських землях (у Росії, Польщі, Богемії, Сербії, Болгарії) трапляються споріднені з цим словом назви джерел, рік і прибережних країв: Руса, Рось, Русилівка, Ruseca, Ros, Rasa, що „дозволяє виводити з них прадавній корінь, який слугував для позначення води взагалі“[24]. На його думку, водні місця були заселені русалками, і давність цих повір'їв засвідчена Прокопієм Кесарійським, який у своїй хроніці повідомляв про слов'ян, начебто вони обожнювали річкових німф. Але останніх, як і належало міфологові, О. Афанасьєв у первісній іпостасі бачив на небесах. Перебуваючи у хмарах, цих німф прозвали водяними чи морськими жонами і дівицями. Але згодом, коли втратилось чітке розуміння прадавніх метафор і коли поетичні леґенди про небесні потоки були опущені на землю, „ці жони й дівиці покинули повітряні висі і оволоділи земними водами, хоч і зберегли за собою численні цікаві риси свого первісного походження. Так з'явились у Греції наяди, нереїди, у Німеччині нікси, у нас і чехів русалки“[25]. Другою назвою останніх дослідник дохристиянських реліктів М. Гальковський уважав берегинь [тобто утоплениць.— *К. К.*]. Хоч вони й не можуть без води, але виходять на берег і, розчісуючи свої коси, здатні затопити будь-яку місцевість[26].

Мотиви взаємозв'язку русалок з водою у російській історіографії дожили до наших днів. Не оминув їх і російський дослідник дохристиянських вірувань слов'ян Б. Рибаков. Аналізуючи писемні пам'ятки XI—XII ст., він виділив кілька етапів „слов'янського язичництва“, а першим з них вважав період, коли слов'яни „клали треби упирям і берегиням“.

---

[21] Снегирев И. М. Русские простонародные праздники...— Вып. 4.— С. 7—8.

[22] Соловьев С. М. История России с древнейших времен // Соловьев С. М. Сочинения: В 18 кн.— Москва, 1988.— Кн. 1.— С. 107.

[23] Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Репринтное воспроизведение 1880 г.— Москва, 1992.— С. 58.

[24] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов.— Москва, 1869.— Т. 3.— С. 122.

[25] Там само.— С. 121—122.

[26] Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.— Харьков, 1916.— Т. 1.— С. 69.

Звідси його категоричний висновок: „Зв'язок русалок з водою не підлягає сумніву“[27]. Але, як покажуть польові матеріали, категоричність Б. Рибакова буде стосуватися лише одного дня у русальному тижні.

Надто опоетизовано-романтичним увійшов образ русалки в українську історіографію. Так, М. Костомаров цілком слушно зауважував, як багато значили ці істоти для слов'ян. За його словами, завжди „зберігалась не тільки пам'ять про них, але й віра в їх існування: і навіть найсуворіші літописці вимушені були називати русальним тижнем час для святкування цим німфам“. Сам корінь слова „русалка“ М. Костомаров виводив з кельтської мови, у якій „рус“ означає „вода“, „але наскільки цей термін був засвоєний у нас, видно з численності назв рік“[28]. Тож не маємо жодних підстав звинувачувати у цьому нашого генія Тараса Шевченка за образ русалок у його „Причинній“. У цього чудового знавця української душі є рядок: „Одна тільки русалочка не зареготалась“. Так він закінчує свою поезію „Русалка“[29]. Минуло майже півтора століття, але жоден з дослідників не замислювався над тим, чому в Т. Шевченка одна з сонму тих мстивих і небезпечних демонічних істот „не зареготалась“.

Значно більше до зромантизованого, а часом і цілком фантастичного зображення русалок причетний сучасник Т. Шевченка, історик, етнограф і письменник М. Маркевич. У нього русалки — водяні красуні, і ніхто не може знати, які у них підводні житла, бо одні вважають, що вони живуть у гніздах, звитих з соломи і пір'я, які вони крали в селян на зеленому тижні. „Інші ж припускають, що в їхніх підводних палацах, споруджених з морських раковин, блищать перла, яхонти, срібло і корал“[30]. Опоетизованість і фантастичність межують у М. Маркевича з реальними повір'ями про русалок, якими стають душі нехрещених малят і утоплениць. Кепкуючи з наведеної І. Сахаровим пісні, яку нібито співають русалки, М. Маркевич з гумором зауважує, що „наші малоросійські русалки цього не співають...“, бо її сьомий рядок нагадує звуки, якими „наші малоросіянки кличуть свиней“[31]. Однак „повір'я“ М. Маркевича згодом сприймаються як істини. Не оминув цього питання і такий сумлінний дослідник, як О. Афанасьєв, який слідом за М. Маркевичем повторив, ніби русалки у пустинних місцях влаштовують собі гнізда з соломи та пір'я, що збирають під час зеленого тижня[32].

Майже за М. Маркевичем змальовує русалок Іван Нечуй-Левицький, для якого ці загадкові демонічні істоти — „се богині земної води. Вони живуть у морі, у річках, у криницях і ставках. Живуть вони на самому дні в чудових кришталевих палатах. У річках, а найбільше в Дніпрі, русалки живуть цілими громадами“[33]. Усе ж попри всі впливи зромантизовано-

---

[27] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— Москва, 1991.— С. 16—17.

[28] Костомаров Н. И. Славянская мифология // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства.— К., 1994.— С. 228.

[29] Шевченко Т. Г. Русалка // Шевченко Т. Г. Твори: У 5 т.— К., 1984.— Т. 1.— С. 310.

[30] Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малоросиян // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія.— К., 1991.— С. 114.

[31] Там само.— С. 115.

[32] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. 3.— С. 123.

[33] Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології.— К., 1992.— С. 47.

літературних джерел, якими І. Нечуй-Левицький послуговувався при підготовці свого „Ескізу української міфології", народні повір'я про різних її персонажів, у тому числі й русалок, особливо про русальні обряди, ним передано з великим знанням справи.

Значний внесок у дослідження української демонології зробив Володимир Гнатюк. Він був переконаний, що наші предки поклонялися силам природи, як і більшість індоєвропейських народів, а українську міфологію, у якій є багато оригінальних епізодів, В. Гнатюк уважав спільним добром усіх слов'ян[34].

Крім уже згаданих публікацій, цікаві дані про русалок та русальні традиції знаходимо в дослідника народного побуту Полтавщини Василя Милорадовича, етнографа зі Слобожанщини Петра Іванова та інших[35].

Русальна проблема, яка хвилювала дослідників тривалий час, мала декілька аспектів. Насамперед точилися суперечки навколо генези образу русалок, їхнього місцеперебування, одночасного зв'язку з покійними та ідеєю родючости. Назрівала потреба з'ясувати, чи русальні традиції мають власне слов'янське підґрунтя, чи їх запозичено в інших. Уже І. Снєгірьов зауважив, що в деяких місцевостях русалками вважають душі померлих нехрещених немовлят. В українців русалки у зелену суботу бігають по житах і плещуть у долоні, а в „русалчин великдень" дівчата тайком ідуть до лісу, кидають звиті вінки русалкам, щоб ті добули їм суджених[36]. Самі „русальські ігрища", хоч і подібні до римських і грецьких, І. Снєгірьов не вважав запозиченням. Проте такі атрибути ритуалу, як зілля й вінки, клечання, І. Снєгірьов уважав запозиченими від іудеїв[37]. Але це була лише констатація фактів, без осмислення їх взаємозв'язку.

Цікава форма причинно-наслідкових зв'язків русалок з покійниками і водночас з ідеєю родючости була запропонована О. Афанасьєвим. Він уважав, що „земні врожаї залежать від діяльности духів стихій. Носячись у повітрянім просторі в буйному леті грозових хмар і вітрів, ці духи спадають запліднюючим сім'ям дощу на землю, перетворюються в її материнських надрах у багаточисленні зародки і потім народжуються різновидними і розкішними злаками"[38]. Оскільки в усіх європейських народів душі покійних уособлюються з „крихітками" (малюками) і змішуються з бурхливими і грозовими, навіть підземними духами, то й вони сприяють врожайності[39]. Не були винятком для О. Афанасьєва і русалки, особливо русалки-діти, українські мавки. Останніх він виводить не з кореня „нав" („мерлець"), а скоріше — „мал", малко (дитина). Звідси мавка — це крихітка, малятко. Для підтвердження своєї гіпотези він наводить відоме ще С. Соловйову повір'я про те, що шкаралупу виїденого яйця не належить кидати у воду нерозчушеною. Інакше русалки збудують собі з цієї шка-

---

[34] Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Етнографічний збірник.— Львів, 1912.— Т. 33.— С. VII, XLII.

[35] Достатньо повну бібліографію про демонологію українців уміщено в збірнику: Українці...— С. 624—636.

[36] Снегирев И. М. Русские простонародные праздники...— Вып. 4.— С. 7—9.

[37] Там само.— Вып. 4.— С. 16—17; Вып. 2.— С. 130.

[38] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. 3.— С. 771.

[39] Там само.— Т. 2.— С. 729.

ралупи кораблик і будуть на ньому плавати[40]. Тут він повністю повторив дані С. Соловйова, який у цьому дійстві бачив відгомін давньої леґенди про переправу покійних[41]. Невідомим для О. Афанасьєва був лише час, коли з того „запліднюючого дощу" народжуються „різновидні і розкішні злаки", бо шлюб Неба із Землею відбувається тільки на Духів день, коли Земля стає іменинницею. Виявляється, саме тому тоді заборонялося працювати у полі[42]. Очевидно, поліщуки щось переплутали, коли не йшли працювати у поле на русальному тижні через русалок.

Поки у Москві ще тільки друкувалися об'ємні праці О. Афанасьєва, у Відні вже з'явилася розвідка Франца Міклошича, який запропонував свою версію походження русалок і слов'янських русалій, яку й досі дехто з російських дослідників уважає найпереконливішою[43]. За версією Ф. Міклошича, в основі назви слов'янських русалій лежить назва латинського свята Rosalia з чітко вираженими мотивами поминання покійних. Згодом суть тверджень цього славіста доповнив скрупульозний дослідник слов'янських старожитностей Любор Нідерле, який також уважав, що русалки сучасного слов'янського фольклору — це душі померлих дівчат. На його думку, назва походить від античного свята роз (троянд) — rosalia. Жіночі фіґури, які виступали на цих торжествах, очевидно, отримали назви русалок, а звідси це ім'я поширилось узагалі на жіночі істоти, які були персоніфікацією душ предків. „Тут, зрозуміло, як і в інших подібних випадках, чужа назва,— стверджував Л. Нідерле,— перейшла на щось вже до того відоме слов'янам"[44]. Як уважав учений, до одного ряду домашніх геніїв з уособлених душ предків належать берегині, русалки, віли, судички, рожениці[45].

Згодом співзвучну з твердженням Ф. Міклошича думку висловив Олександр Веселовський[46]. Він уважав русалії поминальним обрядом, а русалок — „manes". Під його впливом цієї думки дотримувався також дослідник слов'янських дохристиянських вірувань М. Гальковський. Не сумніваючись у тому, що русалки — душі померлих, він звернув увагу на те, що русалії, як поминальний обряд, завжди супроводжуються веселими забавами, іграми, танцями, які мають подвійне підґрунтя — з одного боку, це поминальне спілкування з душею покійника, а з другого — радість з приводу пробудження природи. Якщо покійники відлітають у рай, то навесні воскресають. На їхню честь і здійснюється тризна, в якій, за народними повір'ями, беруть участь і покійні[47].

В українській історіографії русальних традицій першим, хто підтримав думку про походження терміна „русалка" від латинського слова ro-salia як свята початку літа і дня предків (parentalia), був М. Грушев-

[40] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. 3.— С. 242.

[41] Соловьев С. М. История России...— Кн. 1.— С. 107.

[42] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. 1.— С. 144.

[43] Златковская Т. Д. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев // Советская этнография.— 1978.— № 3.— С. 48.

[44] Нидерле Л. Славянские древности.— Москва, 1956.— С. 272.

[45] Там само.— С. 273—274.

[46] Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха: XI—XVII — Генварские русалии и готские игры в Византии.— Санкт-Петербург, 1889.— С. 261—287.

[47] Гальковский Н. М. Борьба христианства...— Т. 1.— С. 64, 67—68.

ський[48]. Згодом, розвиваючи цю думку, він застеріг, що „тут помішались поняття душ померлих, нехрещених дітей з водяними і пільними німфами, духами збіжжя, і назва русалок і мавок (навок від навь — мерлець) перейшла на всі образи"[49]. Буквально через рік після виходу першої книги „Історія Україна-Руси" свою розвідку про русалок, співзвучну з думками Ф. Міклошича, О. Веселовського, М. Грушевського, опублікував М. Сумцов[50].

Початок XX ст. вніс істотні корективи у тлумачення східнослов'янських русальних традицій. Їх започаткував Д. Зеленін[51]. Він не міг погодитися із застарілою теорією походження терміна „русалка" від слів „русий" (русявий), тобто кольору волосся, бо це нібито не відповідає звичним уявленням про русалок, у яких, на його думку, волосся частіше буває зеленим. Також Д. Зеленін заперечував походження цього терміна від слова „русло" чи від священних рік: Росса чи Руса, бо, на його думку, невідомо, що мало б означати закінчення „алка"[52]. Він визнавав походження слів „русалії", „русалка" від запозиченого із заходу латинського терміна „rosalia", що прийшло до нас разом з християнством. Так вийшло, що християнські rosalia на Русі збігалися у часі з давнім язичницьким святом на честь „заложних покійників"[53]. Цей термін Д. Зеленін ужив для розмежування душ покійників. Він поділяв їх, залежно від причини смерти і способу та місця поховання, на дві категорії. До першої вчений зараховував усіх тих, які прожили свій вік і померли природною смертю, тобто „відійшли". Цю категорію він назвав предками („святыми родителями"). Усі ж інші, хто помер завчасно, унаслідок нещасного випадку, наклав на себе руки, тобто помер неприродною, насильницькою смертю,— це „заложні небіжчики", у яких дуже багато спільних рис з русалками[54]. Далі теорію про „заложних небіжчиків" він поглибив у спеціальній розвідці[55]. Ці різні категорії душ покійників і на тамтому світі, на його думку, перебувають порізно. Померлі предки, за російськими повір'ями [точніше, східнослов'янськими.— ***К. К.***], живуть десь далеко від живих, а приходять до них рідко, тільки у поминальні дні, та й то за особливими запрошеннями. Їхні стосунки з живими поширюються тільки на нащадків кожного конкретного предка-покійника, що цілком не стосується чужих. Ті відносини цілком родинні. А шкодять вони лише тоді, коли про них забувають. „Заложні небіжчики", на думку Д. Зеленіна, прив'язані до місця нещасної смерти. Вони не дожили свого віку, отже, вдруге ще мусять умирати природною смертю. Їх навіть сира земля не приймає. Через те

---

[48] Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн.— К., 1991.— Т. 1.— С. 326.

[49] Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т., 9 кн.— К., 1993.— Т. 1.— С. 214.

[50] Сумцов Н. Ф. Русалки // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь.— Санкт-Петербург, 1899.— Т. 27.— С. 295.

[51] Зеленин Д. К. К вопросу о русалках // Живая старина.— Санкт-Петербург, 1912.— Т. 20.— Вып. 3—4.— С. 357—406.

[52] Зеленин Д. К. Очерки о русской мифологии.— Петроград, 1916.— Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки.— С. 112—113.

[53] Там само.

[54] Там само.— С. 10, 36.

[55] Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ „заложных покойников" // Известия Академии Наук.— Петроград, 1917.— С. 399—414.

вони дуже злі, завдають багато шкоди живим[56]. Учений вважав, що у віруваннях інших народів є достатньо образів, близьких до „заложних небіжчиків", а міфологічного образу, подібного до російських русалок, немає. Однак треба визнати, що Д. Зеленін виходив з хибних тверджень. Недостатньо обізнаний не стільки з російськими, скільки з українськими, зокрема, поліськими повір'ями, він не запримітив, що всі риси, якими він наділяв „предків", передовсім характерні для поліських русалок. Власне, про російських русалок поки що не можемо нічого сказати. Таким чином, Д. Зеленін дійшов неправильного висновку, що „міфологічний образ „заложних покійників" давніший, ніж образ русалок"[57]. У житті завжди усе складніше, ніж у „кабінетній міфології". Невідповідність тверджень ученого полягала в тому, що він, досліджуючи русальні традиції, задовольнявся архівними і літературними джерелами, не вдаючись до польових матеріалів. Зрештою, і самі дані, якими він оперував, стосувалися периферії русальних традицій, а не місця їх первісного формування.

Гіпотеза Д. Зеленіна стосовно походження русалок від „заложних небіжчиків" не сприймалася беззастережно навіть у колі його сучасників. Зокрема, критично її оцінював професор Харківського університету (з 1928 р. працював у Санкт-Петербурзі) Євген Кагаров. На його думку, русалки не можуть походити з душ „заложних покійників", оскільки це складніший, змішаний, контамінаційний образ. У ньому збереглись ті риси, які наближають його до духів природи — покровителів рослинности[58]. Майже через півстоліття подібну думку висловив С. Токарєв, який уважав, що концепція Д. Зеленіна „страждає певною однобокістю", бо „зв'язок русалок з полем вказує на наявність у їх складному образі й іншого елемента: божества родючости..."[59]

Історіографія русальних традицій на тривалий час була перервана тоталітарним режимом. Про дослідження генези демонологічних персонажів, у тому числі й русалок, та повір'їв про них годі було й думати. До неї повернулися учені в часи „хрущовської відлиги", та й то принагідно: чи як до ілюстративного матеріалу для висвітлення протистояння „християнство — язичництво", чи як до засобу виявлення „кращих елементів" для творення „нової соціалістичної обрядовости". Може, й тому публікації, які побачили світ упродовж останнього тридцятиріччя, не внесли ясности щодо генези образу русалок та русальних традицій, хоч принагідні спроби були. Маємо на увазі окремі праці Е. Померанцевої, В. Гусєва, Т. Златковської, В. Соколової, які торкались цього питання, зокрема, сутности русалок та їхнього зв'язку з ідеєю родючости.

Для В. Соколової первісна водяна сутність русалок, яка генетично починається з водяних жіночих божеств, ускладнилася пізнішими нашаруваннями не без впливів церковних проповідників. Вона вважала, що найкраще збереглись русальні традиції у росіян і значно гірше — в українців, у яких хоч і є достатньо повір'їв, але в них переважає пізній образ

[56] Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ...— С. 399—403.
[57] Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии.— С. 283.
[58] Кагаров Е. Религия древних славян.— К., 1918.— С. 7.
[59] Токарев С. А. Религиозные верования...— С. 92, 94.

русалки — утоплениці[60]. Е. Померанцева залучає русалок до персонажів нижчої міфології (водяник, домовик та інші), ворожих людині[61]. Визнаючи твердження Д. Зеленіна про відображення в образі русалок рис „заложних небіжчиків", Е. Померанцева зазначає, що на цьому не вичерпується характер цього складного образу, в якому „очевидним є зв'язок з природою, лісом і водою [...] з культом родючости"[62] і який збігається з образом „полудниці"[63]. Відображення магії родючости у русальній обрядовій традиції бачив В. Гусєв[64]. Цікаву думку щодо походження східнослов'янських русалій висловила Т. Златковська. Порівнюючи русалії східних слов'ян з античним обрядом розалій, вона дійшла висновку: „Східнослов'янські русалії не збігаються ні за головною спрямованістю обряду, ні за основними елементами обрядових дійств з римсько-італійськими розаліями; і тут є досить підстав шукати корені русального обряду не стільки в античному ритуалі, скільки в давньослов'янській обрядовості"[65].

З-поміж сучасних учених скрупульозно підійшла до дослідження русальних традицій та генези образу русалок Л. Виноградова[66]. Її ґрунтовна розвідка базується на архівних польових матеріалах, зібраних упродовж багатьох років, які зберігаються в Інституті слов'янознавства РАН. Можна поспівчувати цій дослідниці, наскільки важко було їй після численних публікацій, начинених подекуди й фантастичними вигадками, відновлювати маністичну основу образу русалок, тобто виводити їх генезу з душ покійних. На жаль, усупереч польовим матеріалам, вона все ж схильна звужувати коло тих душ, звідки беруться русалки, до дітей і молоді. Відхиляючи протиставлення предки — „заложні небіжчики", висунуте Д. Зеленіним, вона віддає перевагу протиставленню „своя" (для старих) — „несвоя" (для молоді і дітей) смерть. Звідси й русальні свята, за Л. Виноградовою, були періодом поминання („зустрічі" і „проводів") виключно душ померлих дітей, дівчат і молодих жінок, а всі „основні ритуали вважались дівочими і жіночими"[67]. Чи мала дослідниця рацію, звужуючи коло покійних, з яких беруться русалки, ми ще побачимо. Однак її трактування, оперте на численні польові матеріали, значно ближче до істини, ніж це спостерігається у сучасній українській історіографії. Тому не варто зупинятися на окремих науково-популярних чи навіть більше популярних виданнях[68], у яких вигадки і домисли обернено пропорційні авторській совісті.

---

[60] Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов XIX — нач. XX вв.— Москва, 1979.— С. 221—223.

[61] Померанцева Э. В. Мифологические персонажи...— С. 112.

[62] Там само.— С. 76.

[63] Померанцева Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиция.— Москва, 1978.— С. 147.

[64] Гусев В. Е. Славянский обряд проводов весны // X международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов.— Москва, 1988.— С. 205.

[65] Златковская Т. Д. К проблеме античного наследия...— С. 58.

[66] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской „русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор...— С. 88—135.

[67] Там само.— С. 128.

[68] Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 5 т.— Торонто; Вінніпег, 1957.— Т. IV: Літній цикль.— С. 20—60; Скрипник Г. Зелені свята // Неопалима купина (Київ).— 1993.— № 1.— С. 97—101; Лукеча М. Іду від вас //

Важливим кроком у дослідженні традиційної культури Полісся став фольклорно-діалектологічний збірник „Поліська дома". У ньому подано цілий блок повір'їв про русалок, записаних на заході Полісся України[69], які будуть корисні багатьом дослідникам. На жаль, упорядники категорично переоцінили вартість своєї роботи, зазначаючи, що такі повір'я „збереглися лише на Західному Поліссі"[70]. З аналогічних робіт на задану тему виділяємо дві розвідки. Перша належить О. Кісь[71]. Авторка поставила собі надзавдання — „розшифрування глибинного кодового сенсу, який почасти (або й повністю) не усвідомлюється самими носіями та рецепієнтами фольклорної традиції..."[72] Може, й тому дослідниця не зверталася до фольклорної традиції, а оперла свою публікацію на літературних джерелах, які не стали їй „рятівним колом" від „зваби безодні". Сім виведених нею ознак образу русалки, що безпосередньо випливають з надмірної гіперболізації зв'язку його з водним середовищем, дуже далекі від істини[73]. Сучасні дослідники народної культури поліщуків настійно підкреслюють, що поліські русалки частіше пов'язані з полем, житами, рослинністю загалі, ніж з водною стихією, хоч річок і боліт на Поліссі не бракує[74]. Фактично тут маємо неоміфологізацію образу русалки або реанімацію „кабінетної міфології".

Інша крайність характерна для дослідження В. Давидюка. В одній з останніх праць автор відвів цілий розділ своєї об'ємної книжки висвітленню українських русальних традицій, які є для нього „найорганічнішим втіленням поєднання вегетативної форми календарного міфа з віруваннями культу предків"[75]. Якщо в юріївських обрядодійствах відчутне „русальне аґрарне божество", яке сприяє родючості, то чому „на русальницю надія в цій справі покладається не на анімістичного духа, а на заставних небіжчиків, до яких належать і русалки". Його зацікавив такий „симбіоз рослинної символіки з культом предків"[76]. Спираючись на теорію Н. Велецької про відправку престарілих родичів на „той світ", русальні обрядодійства В. Давидюк оцінює „як ритуальний еквівалент справжньої людської жертви"[77]. Сліди жертвоприношень молодих жінок та дівчат він шукає у періоді неоенеолітичної людности Європи. Унаслідок міґраційно-асиміляційних процесів відбувалася трансформація реального звичаю у сакральний і поєднання русальної жертви з хліборобською культурою. На

Неопалима купина.— 1995.— № 1/2.— С. 219—224; Скуратівський В. Місяцелік: Український народний календар.— К., 1993.— С. 65—70, 73—80.

[69] Поліська дома: фольклорно-діалектологічний збірник / Упоряд. В. Давидюк і Г. Аркушин.— Луцьк, 1991.— Вип. 1.— С. 33—37.

[70] Там само.— С. 31.

[71] Кісь О. Дівчина-русалка: зваба безодні (імпліцитний код) // Танатос. Студії з інтегральної культурології.— Львів, 1996.— Вип. 1.— С. 105—112. У перекладі польською мовою ту ж статтю опубліковано: Konteksty.— 1996.— N 3/4.— S. 103—107.

[72] Там само.— С. 105.

[73] Там само.— С. 106.

[74] Кирчів Р. Фольклор українського Полісся // Древляни: Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю.— Львів, 1996.— Вип. 1.— С. 400; Кутельмах К. Поминальні мотиви...— С. 189—196.

[75] Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору.— Луцьк, 1997.— С. 145—172.

[76] Там само.— С. 146, 149.

[77] Там само.— С. 157.

його думку, „наявні в русальній звичаєвості елементи аграрної магії вже племена культури кулястих амфор успадкували від своїх попередників...“[78] А вже пізніше, в епоху бронзи, відбувалося переосмислення попередніх традицій. Звідси й пішло „переконання, що русалками стають усі померлі“[79].

Так у загальних рисах упродовж майже двох останніх століть тривала наукова дискусія щодо генези цього загадкового персонажу. Одні виводили слово „русалка“ від кольору волосся (русий), інші — від русла ріки. Ще інші бачили в ньому запозичення від античного свята померлих Rosalia. Дехто ще пробував уточнити, що русалки — це душі не всіх покійних, а тільки тих, які померли неприродною смертю, навіть незалежно від того, чи самі обірвали собі життя, чи їх зумисне принесли у жертву.

2. А русалки як люди... Поки велися наукові суперечки, у повір'ях поліщуків русалки залишалися самі собою. Їх тільки не бачили так часто, як колись, бо їх „закляли“. Так твердять тепер у багатьох поліських селах, коли питаєш інформаторів, чи бачив хто-небудь з односельців недавно русалку. Однак попри накладене „закляття“ русалки усе-таки приходять до живих. Їх навіть зустрічають як бажаних гостей, а потім урочисто проводять до місця, звідкіля вони прийшли. Записані у різних районах Київського та Житомирського Полісся „придибашки“ (оповідки), перекази та бувальщини безпосередньо чи опосередковано містять надзвичайно цікаві повір'я про русалок. Не заглушила їх навіть страшна техногенна катастрофа на Чорнобильській АЕС. Бо вони були записані в екстремальних постчорнобильських умовах, викликаних непоправною руйнацією поліського побуту і культури.

Яскравим свідченням важливости русальних традицій для поліщуків є той факт, що навіть ті, яких цілими селами вимушено переселили з рідних домівок у менш уражені радіацією краї, на нових місцях справляли „проводи русалок“, хай і за спрощеним ритуалом. Самі ж переселенці дуже тішилися з того, що їхні нові сусіди, які дотепер ніколи не проводили русалок, поступово звикали до цієї традиції переселенців і навіть прилучалися до неї. На цьому не раз наголошували вихідці з Товстого Лісу, Буряківки, Річиці та інших сіл колишнього Чорнобильського району Київщини. І тут немає нічого дивного, бо русалки для них — як люди. Зрештою, це характерне не тільки для колишніх вихідців з Чорнобильщини, де найкраще і найповніше збереглись ритуали проводів русалок. Таке ж уявлення про русалок відображене у „придибашках“ і переказах з Олевщини, Овруччини та інших поліських районів. Сприйняття русалок як людей характерне для обширного ареалу. У розмаїтих оповідках про зустрічі з ними подається цікава характеристика їх, яка часто не збігається з даними літературних джерел. Згадаймо деякі з давніших літературних описів цих загадкових істот. У М. Маркевича вони „голі, у вінках з осоки і віття дерев“; „вони бліді, але риси лиця захоплюючі, стан чарівний, коси нижче колін“[80]. За твердженням І. Нечуя-Левицького, „русалки дуже гарні з лиця, з русими або зеленими косами з осоки, з зеленими або чорними очи-

[78] Давидюк В. Первісна міфологія...— С. 166—168, 170—172.
[79] Там само.— С. 172.
[80] Маркевич Н. А. Обычаи, поверья...— С. 114.

ма. Вони розпускають по плечах розкішні довгі коси аж до самих колін, ходять в одній сорочці або зовсім голі, в зелених вінках осоки або зіллячка, прикрившись косами...“[81] В. Гнатюк виділяє різні види цих демонологічних істот, серед яких є „богині“ — „ростом бувають високі, але мізерні, бліді, з розчіханим волоссям, з обвислими грудьми, які закидають аж за плечі...“; „мавки [...] як молоді гарні дівчата“; „нявки“ — се чудово гарні хлопці й дівчата, які лиш тим різняться від людей, що тулів їх від сторони плечей цілком отворений так, що видно і утробу, і серце, і келюхи“; русалки — „голі, в вінках із осоки“[82].

Такими фантастично-зромантизованими увійшли в українську етнологію і фольклористику ці істоти, „які населяють ліси, поля і води краю; всі вони молоді, вродливі, стрункі, легкі й граціозні в рухах, майже прозорі, з довгими й пишними русими або зеленими косами, з синіми очима“[83].

У поліських оповідках, на диво, немає і згадки ні про зелені коси, ні про сині очі русалок, як немає ще багато чого фантастичнішого, яке з художньо-літературних джерел прилучалося до народних повір'їв, а відтак, спотворене часом, потрапляло у науковий обіг. Спробуймо тепер глянути на поліських русалок очима поліщуків. Ось записи з Поліського району на Київщині. „Я сидю, а передо мною — дві дівочки такіє танцують, лєнти такіє, ото в вєнках, в бєлих платтях...“ (село Городещина). „Я зайшов до одної гори, якраз це було на Тройцу, як у повітрі лєтали такіє діточки і кагалкали“ (село Рудня-Грезлянська). Така пригода сталася колись з батьком інформаторки, який на Зелені свята пішки пішов до Ковшилівки — тепер виселеного села Поліського району. Інша інформаторка згадувала про свою зустріч з русалками ще в дитинстві. Якось побігла вона з подругою у колгоспне жито волошки рвати на вінки. А там була велика груша. „Ну, й ми не добігли до тої груші. Я кажу на Варку: „А шо ж тії люди між житом тут колишутса? Усе-усе в білому. Так ото, як молодиє йдут замужем,— все в білом, і такіє вєнки“ (село Діброва). „Коли віскакують із вчотирьох: за руки побрались, у вінках, і двоє больших, двоє меньших. Я злякалась да й поп'ятилась. А вони навпроти мене наче бєгли. А потом як зарегочут — і назад у жито. І не знаю, де вони дєлись“*.

У такій же білій одежі з вінками на голові були русалки і в інших поліських районах Київщини. „Батько пошов воли доглядать. Дак, рано пошов, щоб воли напаслись. Да йде — дві дівочки наче у кущі заглядають, в біленькому і вєночках...“ (село Глібівка Вишгородського району). „Я не бачила. А старійшиє люди, старшіє мене, казали, що бачили. В таких вєнках вбрані. По житу таке, наче хвиля йде“ (село Феневичі Іванківського району). „Подивлюсь у цю сторону — дві дівочки за ручки побрались, такі, мо' год по вісім їм чи по сім. Прибраниє так у біленькому, гомонять“ (село Рови Вишгородського району). „Музика грає, і так все дівчата, багато. І все в білому...“ (село Рудня-Димерська Вишгородського району). „Пасли в дєтствє худобу в лісі. Коли ми дивимось — лежить така коло-

---

[81] Нечуй-Левицький І. Світогляд...— С. 47.

[82] Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці...— С. 393—395.

[83] Дей О. Народно-пісенні жанри.— К., 1983.— Вип. 2.— С. 21.

* Записав В. Галайчук у селі Млачівці Поліського району від Микитенко Віри Антонівни, 1938 р. н.

да, а шість дівочок: три з цього боку, у вєнках, а три з того боку. Три туди плигают через колоду, а тіє три сюди плигают. А ми поставали за кущами да стоїмо, дивимося. Але ж як ція покривала, шо марля, лиця не видно, марля закрита, це все, тільки вєночки да ця марля, як це вона не впаде? Стоїмо і дивимось...“ (село Підгайне Іванківського району). „У нас одна пішла в ліс по гриби, да, каже, бачила, що у вєнках, такиє молодиє русалки, такі гарні. Із того березнічка да на тей, так, каже, коліхаліся да приспівували так гарно“ (село Опачичі Чорнобильського району). „А колісь старіє люді бачілі русалок. То на березі колихалась дівка, коси розпущениє, в бєлом, а то ще десь“ (село Річиця Чорнобильського району). „Я розгинаюсь, бачу — йдут три дівки, коси розпетлеханиє, в одних рубашках“ (село Залісся Чорнобильського району). „Баба Ганна казала, що війшла на околіцу, на город, аж двє такіє гарниє дєвки в бєлих платтях билі. Каже, коси такіє роспущениє...“ (село Буряківка Чорнобильського району).

Ось такими запам'ятали русалок, з якими зустрічалися або самі, або чули розповіді про них від старшого покоління, майже у кожному селі Київського Полісся. У жодної з них не виявлено ні „зелених кіс“, ні „риб'ячого хвоста“. Не були вони й „голими“. Переважно, де б з ними не зустрічалися поліщуки: поблизу житніх ланів, у лісі на деревах чи навіть на березі річки,— русалки були у білому вбранні. Ще одна характерна прикмета, за якою русалок відрізняли від усякої іншої „нечистої сили“,— це зелений вінок на голові і, звичайно, довгі розплетені коси.

Таким у народній пам'яті зберігся образ русалок не лише на території Київщини. Характерний він і для Житомирського Полісся. „Стежка була так-о прямо через жито до того болота. От ми на Тройцу собрались. Ходім да там наробим вєнков з тих цвєтов. Аж втрьох у вєночках, ще й з дзвінком перебігли нам ту стежку. То ми полякались...“ (село Яжберень Народицького району). „Вони по житу ходять уквітчані вже у віночки з волошки. І тоді в жито не можна вступати там, що русалки можуть залоскотати...“ (село Левковичі Овруцького району). „Дві русалки плиг угору, танцуют. Та такіє коси довгіє...“ (село Бондарі Овруцького району). „Біля могилок [кладовища.— ***К. К.***] красіво вбраниє [...] у вєночках танцуют“ (село Мотійки Народицького району). „Одна жінка в селі їх бачила — дівочки у віночках зі стрічками ішли і співали...“ (село Ласки Народицького району). „Від нас так недалеко, може, тридцять дівчат танцювало, співало, красіво одягнуті. Де вони взялися, ми не знаєм. Це було в житі“ (село Раківщина Овруцького району). „У вєнках вони, таке плаття на їх. Все біле...“ (село Ігнатпіль Овруцького району). „Русалки бачили: в бєлом були. Гойдалися в лєсі на голлє“*. „Бігают по житі, вбираються в біле, вєнки на голови“ (село Будо-Вороб'ї Малинського району). „Дід пас коні коло жита. Та бачив — у лєнтах ходили...“ (село Горинь Малинського району). „Їх бачилі люді в житі, просто дєвкі такіє, незаплетениє, патлахатиє, з косами довгімі“ (село Озеряни Олевського району). „Йшов рано на ці розигри телята виганять на конець села. То казав, що бачив. Ішлі повбиратиє, гралі й спєвалі, танцювалі. Полєм ішлі в ліс“ (село Кам'янка Олевського району). Ось такими, тобто в білій одежі, з розплетеними косами, з

---

* Записав В. Галайчук у селі Липлянщині Народицького району від Шамбір Тетяни Павлівни, 1913 р. н.

вінками на голові бачили русалок на Житомирському Поліссі. Інколи в оповідках при зустрічі з цими загадковими істотами фіґурує нейтральний опис зовнішнього вигляду: „повбиратиє" чи „гарно вбрані". Але ніхто не згадував про голих русалок. Ніхто ніколи не бачив, щоб русалки розчісували „своє довге зелене волосся", як це інколи подають літературні джерела[84]. Зрештою, навіть на крайньому заході Полісся України русалки полюбляють білу одежу, вінки з квітів на голові, та ще й зі стрічками. „Вийшло три дівчини з вінками. Йдуть, хіхотять. Всі хороши, лєнти довгі, плаття білиї й тоже довгії, блищать-переливаються". А ось так виглядала інша русалка в тому ж селі: „[...] дівка з русими косами. Висока, в білому платті, на голові винок з блавату й кокілю"[85]. „Ходеле русалке у всьому білому. Колись ше диде наше бувало, як яка дівчина вбиреться в біле платтє, то казале, шо така біла, як русалка"[86].

Однак наведені фраґменти оповідок ще не дають підстави для якихось категоричних тверджень. Попри широку поширеність таких описів русалок у білому паралельно побутують оповідки і про інший їхній зовнішній вигляд, часто навіть в одному і тому ж селі. „А в чому вони вбрані? І в білому, і в якому хош..."* „Одна пудперезана така в полотняній сорочці, а одна в бундочці, а третя в кофточці і сподничці. Тє коски позаплетені, бєжать..." (село Жерев Народицького району). Такими бачила русалок інформаторка на розигри, коли полола льон. „Так вон [сусід.— ***К. К.***] розказував, шо повйов коня припинать пасті і бачив — берозка, аж до землі гнеться, дівочка на березі — у білій хусточці, чорна споднічка, і гойдається. І здумав же ж, шо це ж той русальний тиждень, то я, каже, не знаю, чи була в мене шапка на голові, чи ні..." (село Товстий Ліс Чорнобильського району). „Така була дєвочка — ну, годов сєм. Пошла по гороб'юшка [щавель.— ***К. К.***]. Вона нарвала, та пришла та каже: „Мамо, там така жонка ходила: вся в чорном, у чорном, а коса до самоє землє чорна. І чорна хустка на їй напиняна, а коса довга..."**

Обидва варіанти опису зовнішнього вигляду русалок аж ніяк не суперечать один одному. Ми ще матимемо змогу переконатися в цьому. У тих оповідках, у яких русалки фіґурують у білій одежі, йдеться переважно про дівчат від дитячого до більш зрілого віку. Самі ж оповідки дають нам достатньо чітку відповідь, чому в одежі русалок переважає білий колір. „Мати казали, що як умре на Тройцю дівка, то вбирають як молодьоху і, значить, тоді вона перекидається русалкою. Ну, як дівка. Жонка ж не буде молодьохою да й в зелені, вєнок і білим платтє все..." (село Слобідка Малинського району). Ось чому на території Полісся України бачили русалок „усе-усе в білому. Так ото, як молодиє йдут замужем..." (село Діброва).

Тут маємо тісне переплетення весільної та похоронної обрядовости українців, зокрема поліщуків. На весільний характер похорону дітей, дівчат чи парубків свого часу звертали увагу слов'янські етнографи Любор

---

[84] Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології.— К., 1993.— С. 48.
[85] Поліська дома...— С. 33.
[86] Там само.— С. 35.
* Записав В. Галайчук у селі Орджонікідзе Поліського району від Ребрик Ганни Савівни, 1913 р. н.
** Записав В. Галайчук у селі Тепениці Олевського району від Торгонської Марії Дорофіївни, 1922 р. н.

Нідерле, Адам Фішер та інші. Але в українській етнографії лише Корній Червяк уперше спробував довести, що весільні мотиви характерні й для ритуалу похорону одружених[87]. Упродовж багатьох століть в обох видах сімейної обрядовости важливу роль відігравав білий колір. У деяких районах України він донедавна сприймався як символ жалоби. Так, на Гуцульщині вивішена над вікном знадвору біла перемітка сповіщала, що в хаті є небіжчик і там готуються до похорону. За звичаєм, на Покутті покійника везли на кладовище тільки білими волами. Зрештою, навіть римські жінки імператорської доби на знак суму за померлими чоловіками одягалися в біле. Не дивно, що й поліських дівчат, які померли до весілля, також хоронили у білому, тобто „як молодьоху" — з розплетеними косами і зеленим вінком на голові. Як зазначав К. Червяк, на Коростенщині „подруги останньої — „дружки" розплітають свої коси й ідуть до покійної з розплетеними кісми й розплітають коси покійниці, кладуть її в домовину з розчесаними й розділеними на дві половини кісми. Голову обвивають „застіжком" (стьожкою), на голову надівають вінка..."[88] Так частково і виглядали ззовні поліські русалки.

Інший варіант опису їхнього зовнішнього вигляду також пов'язаний з похоронною обрядовістю. „Русалки патлатиє. Як хоронят єї [...] то так і виглядає"*. Якщо для деяких сучасних етнологів це „духи водної стихії і поля...", „гарні дівчата, напівголі з довгим волоссям..."[89], то в народних оповідках русалки дуже полюбляють чистий святковий одяг. Часто вони навіть приходять до живих і просять одежі, яка їм конче потрібна на русальному тижні. „Дівка з дівкою дружили. От одна вмерла, а друга жива. Аж, каже, на русальном тижні приходіт, стукає: „Дай мені свого літника, бо я йду з русалками, в мене нема з чим. Я тобі принесу". І вона дала. І як розвивали [проводили.— *К. К.*] тих русалок, стукає знов і приносит..." (село Замисловичі Олевського району). „В сєлє в одном було: померла дівка. Ну, й іє там нараділі, вбралі, да нє надєлі йой юбку, ту шо вона хотєла. І так вона ходила: сколько це дньов була Русалка..."** [русальний тиждень.— *К. К.*]. Сестра вивішувала одежу на ворота, а русалка приходила і забирала, а потім знову повертала. По свій улюблений андарак на русальному тижні приходила русалка і в селі Левковичах. „В одної мати померла дочка на русальном тижні. І от остався один літник, така спідниця домоткана. І та мати бачить, шо той літник чогось пом'ятий, на русальном тижні цей літник стає мокрий. Мати не знає, шо таке мокре. Коли ж одного разу мати пошла корову доїть. Аж тоді приходить та мертва дочка материна і каже: „Дай мені корсетку відгулять цього русального тижня. Пройде цей русальний тиждень, і я принесу цю корсетку... І братова ж бачить, шо вона й лєтніка того держить под рукою, ця мерт-

---

[87] Червяк К. Г. Похоронні звичаї і культ покійників з точки зору весільного ритуалу // Науковий збірник Харківської науково-дослідної катедри історії української культури.— [Харків], 1927.— Ч. 7: Етнологічно-краєзнавча секція.— Вип. 1.— С. 113—121.

[88] Там само.— С. 115.

* Записав Я. Гарасим у селі Стецині Поліського району від Войтенко Марії Нечипорівни, 1931 р. н.

[89] Минько Л. И., Худаш Л. С. Миропонимание и верования // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья.— Минск, 1987.— С. 238.

** Записав В. Галайчук у селі Тепениці Олевського району від Васильчук Анастасії Юхимівни, 1912 р. н.

ва..." (село Радовель Олевського району). „Вмерла та матчина дочка, да й хотіла вже тої плахти. Та їй не наділа, да другу наділа. А вона вмерла на русальном тижні. Дак йона прийшла до попросіла в теї: „Дай мені ту плахту, я надіну". Та побоялася да й дала. Ровно пройшов тей тиждень русальний, от уже їх проводят, да она уже принєсла..." (села Річиця Чорнобильського району).

Сучасні поліські оповідки підтверджуються давньою обрядовою практикою. За етнографічними даними з минулого століття, у поліських селах побутував звичай вивішувати на русальному тижні чисту одежу на жердку під стріхою або на якомусь дереві. Про цей своєрідний „дар русалкам" згадував свого часу О. Афанасьєв[90]. Згодом підтвердив його і М. Гальковський[91]. Аналогічно „дарові русалкам" досі зберігся у поліщуків звичай передавати яку-небудь побутову річ, у тому числі й щось з одежі, якщо її забули покласти у труну під час похорону. У таких випадках улюблені речі покійника відправляють на „той світ" через наступного у селі небіжчика: забуту річ кладуть йому в труну. Одному покійникові дали незаведений годинник на руку, то він приснився родичам. Казав: „Мені треба у воротях стоять да й не знаю, скілько часов..." (село Тетерівське Іванківського району). Згідно з поліськими повір'ями, кожен з покійних несе варту при вході до кладовища доти, поки його не змінить наступний. „А в нас один одо вмер, вон був ше бригадиром. На Трійцю як умер, і ніхто його не змінив, потому шо вон — русалка" (село Тетерівське). Цю паралель між покійними родичами („предками", „дідами") і русалками ми ще продовжимо згодом. А поки що повернемось до того, що русалки в поліських повір'ях дуже полюбляють одяг. Не випадково навіть І. Нечуй-Левицький, віддаючи перевагу літературно-опоетизованому образові русалок, змушений був визнати, що і вони „показуються людям у дівочому уборі, в плахті, в сорочці, в червоному намисті"[92].

Із зафіксованих на Поліссі різних „придибашок" дізнаємося, що ці загадкові істоти не тільки не ходили голими, але й босими. „Вони прийшли в неділі [перед „розиграми".— *К. К.*] до музикі. Вон спав, вночі збудили музику. Одчинілі окно, і вон грав, а оні танцовалі. А одна роззуласа, поскідала черевикі. І танцовалі, да заспєвав півень. А вона нє вспєла вхопить. Одного вхопила черевика, а другой оставса, да побігли. Ну, то вон [музикант.— *К. К.*] таки й боявса. І той черевик стояв у него целий год. А на другий год, в те саме время, прийшла да забрала" (село Озеряни). „Ішли більші, менші і ще менші. А то були русалки. Півень закукурікав, а вони всі у двері. А те маленьке: „Ой постойте, я черевика загубила!" А вже на завтра вранці на порозі лежить така заполочинка, якою дітям [померлим.— *К. К.*] ніжки замотували..." (село Замисловичі). „Ну ми ідем з тою Наталкою по щавель. А я кажу: „Он моя матка хрещена пошла". А моя матка наче носила таке одіннє. Побігли ми, нагонили її по дорозі. Ще догонить могли — малиє були. Я глядю — аж на ногах марлєю ноги пообмотані. Як ховали покойника, дак тепер чулки надєвают, а колись марлєю і навхрест краснимі ніткамі, заполоччю, ніткамі краснимі обмотаниє..." (село Опачичі). „Колись один дід оре. Аж ідуть, спєвають-спєвають. А по-

---

[90] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. 3.— С. 141.
[91] Гальковский Н. М. Борьба христианства...— Т. 1.— С. 66.
[92] Нечуй-Левицький І. Світогляд...— С. 47.

заду мале дитя плаче: „Діду, замотай мені ножку!..“ Тепер же бач надєвают чулкі, надєвают тапкі мужчінам, а колісь марлєю обматают і заполоччю красной зав'язають. А в його розмоталось, дак воно плаче, дак той дід замотав...“ (село Купувате Чорнобильського району). „Колись то таке було, шо нарядилі, зв'язалі ноги да так і поклалі. На русальном тижні така померла жонка. Аж косит син. Скаче до того сина жонка. А вон назад-назад одступаєт. А вона: „Синок, не утикай. Це ж твоя маті. Возьми да розріж моє путо, бо мені не можна ходить“. То вон розрізав...“ (село Журбровичі Олевського району). „Один чоловік у нас, жонка вмерла на русальном тижні, то даже бачив, шо понад берегом ходіла, понад річкою. То яка наряжена була, то така ходіла й ходіла“ (село Копище Олевського району).

У поданих фраґментах оповідок відбито справжні народні повір'я поліщуків без будь-яких домішок „кабінетної міфології“. Уважний читач знайде в них не лише відомості про те, як виглядали русалки, але й на які вікові категорії поділялися — малі діти, дівчата, старші жінки. „Русалок бачиле в русалний теждинь. У той час воне виходять з жета. Сперва йдуть маленькі, потом молодейкі, а тоді вже стареї в виночках. Малейкі буле всі в білому, а теї — хто в чорному, але всі в квітках“[93].

Досі ми спостерігали за русалками переважно жіночої статі. Такими їх уявляв собі півтора століття тому збирач народних звичаїв на Овруччині Михайло Пйотровський, який стверджував, що русалки — „істоти жіночої статі“[94]. Польський етнограф Казимир Мошинський, який напередодні Першої світової війни здійснював польові дослідження на Поліссі, ледь не першим звернув увагу на те, що русалки у поліщуків бувають не лише жіночої, а й чоловічої статі[95]. Якщо в літературно-опоетизованій інтерпретації упродовж XIX ст. русалки змальовувались як підлітки чи дівчата до заміжжя, то поліських повір'їв така інтерпретація практично не торкнулась. Тут і досі в оповідках про зустрічі з русалками йдеться і про таких же істот чоловічої статі. Виявляється, що до цієї категорії можуть належати як хлопці-підлітки, так і старі діди. Досить було в одному селі під час русального тижня дідові Федору виїхати на поле обробляти картоплю, як і його, старого, забрали до себе русалки (село Красятичі Поліського району). „Сіли ми біля колодезя в лісі, я кажу: „Пойду, бабо, може, гриба де знайду!“ Біжить хлопчина голенький да так в ладошки плеще. Я кричу: „Ой бабочко, бабочко, хлопчик голенький!“ Вона каже: „Тікай сюда!“ — і перехрестилась. Баба сказала: „Оце русалка“*. „Ішла до Олевська пішки. І такий високий чоловік [дорогу перейшов.— *К. К.*]. Я вже хотіла вернуться, а воно пошло й пошло...“ (село Кишин Олевського району). „Огонь наклав той, шо дошки стерог. Аж так, каже, балакают і йдут. То познав вже того мого дядька, батька хрещеного, шо і вон ішов.

---

[93] Поліська дома...— С. 34.

[94] Возняк М. Народний календар із Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського / Упоряд., прим. та післямова К. Кутельмаха // Записки Наукового товариства ім. Шувченка (далі — Записки НТШ). Праці Секції етнографії та фольклористики.— Львів, 1995.— Т. CCXXX.— С. 322.

[95] Moszyński K. Polesie wschodnie: Materjały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego.— Warszawa, 1928.— S. 172.

* Записав В. Галайчук у селі Радинці Поліського району від Томченко Уляни Нечипорівни, 1912 р. н.

Це мертві. Русал — на русальному тижні вмер..." (село Рудня-Озерянська Олевського району). „То вже й показується. Вже вон русавка, вже вон лякає" (село Жовтневе Олевського району). „У нас, де ми от живем зараз, дак там це тей Опанас Хавовський якраз на Тройцу вмер. Як ми купили ту його хату, так я його боялась на Тройцу всєгда, шо це знаю, шо вон вмер, шо це казали: „росал буде". На його казали „росал" (село Старовичі Іванківського району).

Терміни „русал", „росал" трапляються не так часто. Але вони не є якимись спорадичними чи випадковими. Лінґвісти протягом декількох років досліджували говірки середньополіського діалекту серед переселенців чорнобильської зони, зафіксували термін „русалім". „Мужчина чи хлопєц — то русалка настояшча вже. Дак то вже кажут: русалім іде, а то русалочка"[96].

Тепер годі сказати, коли виникли ці терміни на позначення русалок чоловічої статі. Повір'я, що і хлопці, і чоловіки за певних обставин також поповнюють когорту цих загадкових істот, відомі не лише на Київському чи Житомирському Поліссі. На території сучасної Білорусі також зафіксовано, що „і хлопці були русалками..."[97] На крайньому заході Полісся України серед них бачили не лише жінок і дітей, а й старих дідів. „Баба розказувала, шо пошли в поле з хлопчиком. Баба полола, а дитюк пушов у жето. Так йому показалися русалке! Диде, жинке, діте. І замітив той дитюк діда з гулію на голові. Побіг сказати бабе. То баба признала, шо то дід був умер такей. І от показався дитюкове"[98]. Навіть нявки як своєрідний різновид русалок у трактуванні В. Гнатюка — „се чудово гарні хлопці й дівчата..."[99] Зрештою, нечіткі натяки на те, що русалками можуть бути й чоловіки, є і в українському фольклорі. Очевидно, неспроста в одній з русальних пісень співається: „В бору сосна колихалася, Дочка батька дожидалася. Ой батечку, голубчику, Прибудь ко мні хоть на літо"[100].

Уже сама географія поширення повір'їв, що у середовищі русалок, як і в людей, типовим є як віковий, так і статевий поділ, свідчить про їх давність. Існує ще ціла низка ознак, які зближують їх з людьми і цілком не властиві жодній „нечистій силі". Зокрема, однією з таких ознак є турбота про свій одяг. Ми уже наводили оповідки, як вони приходили до селян за „літником", „андараком", „кофтою", „юбкою" тощо. Дарування одягу русалкам, тобто ритуальне вивішування його до русального тижня, дехто з сучасних дослідників вважає відображенням зв'язку русалок з прядінням, що начебто зближує їх з іншими жіночими демонологічними персонажами (Мокошею, П'ятницею, Кікіморою), яким, як і русалкам, приносять у жертву тканини, куделю, нитки[101]. На думку І. Нечуя-Левицького, „русалки люблять прясти, люблять полотно, нитки, прядиво, часом крадуть по селах прядиво і прядуть"[102]. А це аж ніяк не узгоджується з його ж визначенням цих істот як „богинь земної води". Навіщо тоді їм одежа? Адже вони постійно живуть у воді і лише на короткий час виходять на

[96] Говірки Чорнобильської зони. Тексти.— К., 1996.— С. 200.
[97] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 92.
[98] Поліська дома...— С. 34.
[99] Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду...— С. 395.
[100] Календарно-обрядові пісні / Упор., передм., прим. О. Чебанюк.— К., 1987.— С. 114.
[101] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 103.
[102] Нечуй-Левицький І. Світогляд...— С. 48.

землю, де можна було б обійтися і без одягу, використавши віття осоки. Цю суперечність спробував „міфологічно" розв'язати О. Афанасьєв. Виявляється, вони на землі мусять розчісувати свої коси, з яких постійно збігає вода, без якої русалки загинули б. На ґрунті уподібнення хмар зі сплутаним волоссям, яке русалки мусять розчісувати, щоб не загинути, й виникло уявлення про зв'язок „захмарних жон і дів" з прядінням[103].

Інакше справа виглядає у поліських повір'ях. Як з'ясовується, русалки не пряли „небесні покрови", не крали по селах прядива. Вони просто мстили тим, котрі своїм прядінням порушували спокій русального тижня. „Ото кросна ткалі колісь, то як не заховают, або як нєдотчут, дак рєзалі ніткі у кроснах" (село Опачичі). „А розказувала мені одна баба, шо в її сестри в Городищах [село Городище Чорнобильського району.— ***К. К.***] да ще одна не поткала кросен, а русальний тиждень. Коли полягали спат — гур-р-р — гур-р-р! І знов. Розмотали до одної нитки знов. І забрали її діда [чоловіка.— ***К. К.***]. І забрали, і водили його тиждень. Прийшов оббраханий" (село Купувате). Отже, з одного боку, вони люблять чисту одежу, навіть вимагають її в людей, а з другого — мстять людям, які тчуть. Така двоїстість у поведінці русалок виявляється досить часто, притому не лише у ставленні до людей.

Як і самі поліщуки, ці загадкові істоти найбільше полюбляли ліс і поле, особливо житні лани. Їм русалки віддавали перевагу перед водою, з якої ніби й виходили. Саме найчастішими місцями зустрічі поліщуків з ними, про що свідчать наведені фрагменти оповідок, були ліс і житній лан. Але й тут вони виявляли свою двоїстість. За даними опублікованих джерел, ці загадкові істоти могли сприяти ростові злаків, але могли і нашкодити. Чи, може, й справді Д. Зеленін мав рацію, змальовуючи їх страшними, злими і мстивими істотами? Однак тоді вони не любили б музики, танців і співів, бо це навіть не властиве злим і жорстоким людям. Тим часом і літературні джерела, і польові матеріали широко засвідчують музикально-співочі пристрасті русалок: „І дуже грає музика, і вони так танцують" (село Рудня-Димерська). При зустрічі із сільським музикантом, який пізно повертався додому з сусіднього села, дали йому бляху і палицю в руки і примушували грати: „На, Корній,— вони ж його знают.— На, Корній, нам грай. І ми будем танцовать..." (село Ігнатпіль). „Збуділі музику, одчінілі окно, і вон грав, а вони танцовалі..." (село Озеряни). „Ішли більші, менші і ще менші. А то були русалки: „Грав живим, грай і мертвим!" (село Замисловичі). „Русалки люблять музику, приходять під вікно до музики і заставляють грати, поки півень не заспівав" (село Обище Олевського району). Люблять русалки і співати. „Одна жінка в селі їх бачила — дівочки у віночках зі стрічками ішли і співали одну й ту пісню: „Не мий ноги ногою, Не бий коня дугою, Не сій муки над діжкою, Бо будеш русалкою!" (село Ласки). Але русалки не тільки самі співають, вони прислухаються, як співають селяни під час їх проводів: „Русалки опредєляют, хто лучшей спєває. Ми ж то не чуєм русалок, а русалки нас чуют" (село Залісся).

Ця амбівалентність виявляється у всьому. Але вона не знайшла остаточного вирішення у науковій дискусії, що затягнулася. У пошуках

[103] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. 3.— С. 128—129.

істини мусимо ще раз зіставляти літературні джерела з поліськими повір'ями.

3. Свої і чужі. Спробу відповісти на питання, звідки беруться русалки і яке їх ставлення до людей, було здійснено давно. На думку М. Маркевича, ними стають утоплениці і діти, які народилися неживими або померли нехрещеними. Останню групу русалок він називає мавками[104]. І. Нечуй-Левицький називає їх „богинями земної води": „З розпущених русалчиних кіс тече вода; як тільки коси обсохнуть, то русалки вмирають[105] [...] Тепер народ вірить, що русалки — то душі утоплених дівчат та нехрещених дітей. Але був час, що дітей зовсім не хрестили, і можна думати, що тоді народ мав русалок за душі дітей або за людські душі, котрі, по смерті людей, зоставались на якомусь водяному просторі і блукали по ньому, приставши до царства водяних духів"[106]. В. Милорадович вважав, що русалками стають дівчата чи молоді жінки, які втонули або померли на Зелені свята[107]. М. Пйотровський стверджував, що „русалки постають із тих дітей, що вмерли цього русального тижня"[108].

Подібно трактують русалок і сучасні дослідники традиційної культури Полісся. На їхню думку, „в Українському (середньому) Поліссі русалки — це дівчата, які померли перед весіллям. На південному заході Полісся поліщуки виводили походження русалок від душ непошлюблених дівчат і взагалі дівочих душ, які випадково втопились чи скінчили життя самогубством: повісились у лісі — русалки лісові, втопились — русалки водяні, а також дівчата, які померли на „русальницю" (перший тиждень після Трійці)"[109]. У таких трактуваннях є лише напівправда поряд з напіввигадкою, особливо в останньому наведеному фраґменті. Польові матеріали переконують, що поліщуки ніколи не поділяли русалок на водяних, лісових чи ще якихось. Для них це просто були русалки, незалежно від місця зустрічі з ними. А найчастіше стрічалися з ними в полі (у житі), в лісі, біля річки, біля кладовища, а навіть у хаті чи на подвір'ї. Словом, усюди, де бувають звичайні люди. Інша річ, що їх аж ніяк не всі бачили, бо ці істоти мають здатність не всім показуватися на очі. До речі, така властивість притаманна і покійним предкам, про що йтиметься далі. Якими б загадковими не були ці істоти, вони сприймалися поліщуками як люди. З оповідок, які безпосередньо базуються на повір'ях, дізнаємося, що до русалок належали не тільки діти, дівчата чи жінки. У їхньому гурті бачили й хлопців, чоловіків чи навіть старих дідів, яким уже не до гойдання на деревах чи хлюпання у воді. Не маємо підстав сумніватися у повір'ях про існування русалок чоловічої статі — русалів, росалів, русалімів. Інша річ, чи є ті повір'я відгомоном сивої давнини, чи повністю трансформовані з часом. А від того залежить, чи русалками у давнину були тільки представниці жіночої статі, а вже хлопці, парубки, статечні чоло-

[104] Маркевич Н. А. Обычаи, поверья...— С. 57.
[105] Нечуй-Левицький І. Світогляд...— С. 47—48.
[106] Там само.— С. 50.
[107] Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии // Українці...— С. 413.
[108] Возняк М. Народний календар із Овруччини...— С. 322.
[109] Минько Л. И., Худаш Л. С. Миропонимание и верования...— С. 238.

віки і старезні діди долучилися до русального гурту значно пізніше, як мислить собі дехто з сучасних дослідників[110]. Архаїку поліських повір'їв спробуємо згодом з'ясувати на прикладах поминальної та русальної обрядових традицій, бо вони істотно доповнюють одна одну. Оповідки про зустрічі з русалками часто дають опосередковану характеристику зовнішнього вигляду цих загадкових істот. Зате більше про них дізнаємося з відповідей на конкретне запитання: звідки беруться русалки? Хочемо цього чи ні, а поліщуки дуже впевнено виводять русалок з конкретних людей. Відхилення від цієї норми у різних районах Полісся України мінімальні.

Спробуймо прослідкувати за цими відповідями у межах окремих поліських районів. Так, у Поліському районі, звідки розпочиналось історико-етнографічне дослідження традиційної культури Полісся у постчорнобильський період, отримано декілька варіантів відповідей. „Ребьонок нехрищеним помирає і вже він — русалка" (село Міхлівщина). „Кажуть, як маліє діти помирають, вони не грішніє. Ото вони русалками. Ну, як вони ше маленькії, шо вони ше ніякого гріха не зробили" (село Варовичі). „Хто помер на Тройцю, жінки, діти, всякіє люди" (село Мартиновичі). „Це тії, шо мертвії, шо на Тройцю родилось воно, і на Тройцю вмерло. То хрещенії, а бувають й нехрещенії — нема разніци. Бєгают на могилках..."* „На вербах тії ж русалки. Ну, а колись казали, шо це з мертвих..." (село Зелена Поляна). „Як вмре на Тройцю і родиця на Тройцю — і русалка"**. „Русалкою той може бути, хто на Труйцу вмер"***.

Аналогічні відповіді отримано в Іванківському районі на Київщині. „Троєцький тиждень — оце чи як втопиться, чи вмре, то кажут, русалка, вже в русалки воно йде" (село Кухарі). „Буде русалка, як померло в русальний тиждень" (село Горностайпіль). „То це одно, шо чоловік, шо жонка, аби, кажуть, народилось на русальном тижні і умре, то то, кажуть, русалка" (село Термахівка). Аналогічні повір'я щодо походження русалок були у селах Станишівці, Феневичах, Пироговичах та інших. У деяких селах того ж району до русалок зараховували лише тих, що померли у визначений час незалежно від віку і статі. „Ну, казали, що це як хто вмре на Тройцу, дак уже з тих русалки..." „А он батько вмер на русальном тижні. То казали: буде русалкою..." (село Прибірськ). „Кажуть, як тільки помре на Тройцю і як чоловік, так русал..." (село Старовичі).

Подібні повір'я побутували і в селах Вишгородського району Київщини. „Як умре на том тижні, русалкою буде" (село Любимівка). „Людина уродиться у цей день, і точно у цей день умерла, то русалка буде. Іще, шо комусь показувалось, бачив їх у вєнках. Шось воно з покоління у покоління передається..." (село Глібівка). Не були винятком і нехрещені діти як негрішні. Але це також залежало від того, „коли ще воно родиться і коли воно вмре" (село Глібівка). „Хто умре на Тройцю, так воно русалка вже. Діти як вмруть, так тоже русалки" (село Федорівка). „Я тоже русалка народжена. І це я считаюсь, як вам сказать, як умру, шо я русалка.

---

[110] Давидюк В. Первісна міфологія...— С. 172.

* Записав В. Галайчук у селі Городещині Поліського району від Цудінович Федори Климівни, 1917 р. н.

** Записав В. Галайчук у селі Радинці Поліського району від Томченко Уляни Нечипорівни, 1912 р. н.

*** Записав Я. Гарасим у селі Черемошні Поліського району від Ярмоленко Ганни Тимофіївни, 1918 р. н.

Приходит Тройца, мене всю поклонит спать, шо я не можу дивиться очима. Як злегла, так і заснула“ (село Богдани). „Кажут, шо це мерлиє ходят, которие на Тройцу помрут. І народится на Тройцю, і помре на Тройцю — так русалка буде“ (село Вахівка). „Ну, це казали матері, шо це мов як помирає людина, йде на той світ. Бог його знає, як воно, шо вони оттудова приходят молодиє такиє. Господь так дає, шо вони виходят оттудова русалками...“ (село Рудня-Димерська).

Цікаві матеріали про походження русалок зафіксовано від мешканців колишнього Чорнобильського району. Окремі з них занотовано на місці побутування, інші — уже від переселенців з Чорнобильщини, які компактно поселені у Макарівському, Бородянському та Васильківському районах Київщини. „Русалка — як народиться, жениться, помре на русальному тижні“ (село Іллінці). „За тих я не чула, а за утоплеников чула, шо як утопится на русалний, значит, русалка...“ (село Паришів). „Як і народиться на русальном, вже і вмирає, тоді вже русалка...“ (село Терехів). „То хто вмирає перед троєцкім тижнем і на троєцкій тиждень, так ото берутса русалкі оттуля...“ (село Купувате). „Моя колись вмерла тьотка покойненька, на „деди“ на троєцкіє, дак то уже у русалкі вона пошла. Чи мушчина, чи женшчина, да таке. Бог їх, каже, одпускає вже. Таке время є в год...“ (село Купувате). „У нас кажут так: хто вмер на русалний тиждень, значить русалка. Чи мушчина, чи жонка — все одно русалка“ (село Корогод). „Послє Тройці, на русальний тиждень хто помре, буде русалкою. Таке говорят, а я не знаю, чи це правда, чи ні. І чоловік і жінка...“ (село Опачичі). „І чоловік умре на русальний тиждень, то русалка“ (село Заліссся). „Як народився на русальному тижні, то він обязатєльно должен померти на русальному тижні і буде русалкою. Разніци немає, чоловік чи жінка...“ (село Бенівка). „З дєвочек і женшчін хто больни, боялісь, шоб не вмерли на Тройцу, бо буде русалка...“ (село Глинка). „А родітса, дак кажут, на русальном тижні й умре. Хто є, хто попавса туди. У мене дядько тоже на русальном тижні помер...“ (село Буряківка). „Родиться на русальний тиждень і вмирає на русальний тиждень, той русалкою. Втопиться на русальний тиждень. Ну, словом, хто йде з цього світу на русальний тиждень, того считають...“ (село Річиця).

Такі ж повір'я зафіксовано на Житомирщині. Зокрема, на Овруччині вважали, що русалками стають ті, що померли на русальному тижні, незалежно від статі і віку. Зрідка сюди зараховують дівчат, „шо колись потонули...“ (село Левковичі). „Як хто на русальном тижні помирає, то тіє, кажут, бєгают. Уродится і умирає на русальном тижні, на Тройцу. То єму вже приходитса на троєцком тижні танцовать...“ (село Бондарі). „Як на русальном тижні вродітса, звєнчаєтса і умре — то це точна русалка...“ (село Збраньки). „Кажут, хто помирає на троєшном тижні, душа його попадає в русалки...“ (село Гошів). „Хто на русальном тижні умирає, залишається русалкою. Чи вмер, чи вродивса у цей тиждень...“ (село Мала Чернігівка). „Русалки — це як на Тройцу, у празнік, помре. Чи воно хрищене, чи нехрищене, но на Тройцу оце помре...“ (село Прилуки). „То це такі-о, вмерлі, казали. Оце они там лякают...“ (село Норинськ). „Да ще як нехрищене дитя, родится да вмирає, то тоже русалочка, кажут люди на це дитя...“ (село Листвин). „Кажут, як на Тройцу родивса і на Тройцу помреш, то вже повна буде русалка...“ (село Словечне).

В обстежених селах Народицького району переважали повір'я, що русалками стають ті, які на русальному тижні померли або народились і

померли. „Хто на русальном тижні народиться або помре — то вже русалка..." (села В'язівка, Закусили). „Те, шо вмирає на Тройцу, женитса, і на Тройцу вмирає, ото вже воно буде ходит. Святий дух його носит целий тиждень..." (село Новий Дорогинь). За народними повір'ями, гурт русалок поповнювали душі померлих на русальному тижні у селах Рубежівці, Великих Міньках та інших, ними ставали після смерти як жінки, так і чоловіки. „У мене братова вмерла на Тройцу — то вже русалочка є..." (село Рубежівка). „Мой батько — русалка. В суботу вмер, а на розирги [перший день Петрівки.— ***К. К.***] хоронили. То це вже батько — русалка..." (село Великі Міньки).

У деяких селах Малинського району також виявлено уже відомі нам варіанти поповнення русалок. „Ну, то кажуть, шо недобре, як помре в троєцький тиждень, недобре, як і жениться, як і вродиться на Тройцю..." (село Недашки). „Хто жениться, народжується і вмирає на троєцькому тижні, стає русалкою..." (село Горинь), „Хто вмирає на Тройцу, то русалка..." (село Візня). Так само сприймали русалок у селах Українці, Слобідці Малинського, Вирві, Обиходах, Каленському Коростенського, Меделівці, Вишевичах, Потіївці, Великій Рачі Радомишльського районів.

Цікаві повір'я про русалок досі побутують на Олевщині. У багатьох деталях вони збігаються з повір'ями на Чорнобильщині, незважаючи на те, що тут русальна обрядова практика значно бідніша від чорнобильської. Тут, як і в решті досліджених сіл Житомирщини, вважали, що русалки беруться з покійників. При цьому поліщуки не брали до уваги їхнього віку чи статі. Територіально такі повір'я виходили за межі Олевщини, і їх сліди були у селах Боровому, Біловежу, Сновидовичах Рокитнівського району Рівненщини. Умовно їх можна поділити на два типи. Згідно з першим, більш поширеним, русалками вважали тих, хто помер на русальному тижні. Зрідка до них долучалися і утопленики. „А це як на русальном тижні як умре, оце вже русалка..." (село Жубровичі; те саме — села Жовтневе, Кишин, Тепениця, Радовель, Хочине та інші). „От у нас жонка вмерла на русальному, то плакала її сестра: „Хай би ж ти до Тройці вмерла або после Тройці, бо будеш русалка..." (село Борове Рокитнівського району). „От у мене батько вмер на русальниці..." (село Тепениця). „Тут у нас баба вмерла така стара вже, сто п'ять год їй було. Да вона вмерла на русальной тиждень. То казали, що її бачили, шо вона ходила..." (село Кам'янка).

Наведені фраґменти ще раз переконують, що, за поліськими повір'ями, стати русалкою після смерти могли не лише жінки, а й чоловіки. І даремно дехто зі сучасних дослідників, іґноруючи власноручно зафіксовані факти, суб'єктивно звужує коло цих загадкових істот, Так, Л. Виноградова вважає, що поліські повір'я відображають уявлення про них як про душі померлих дітей, дівчат і молодих жінок[111]. Самі ж поліщуки брали до уваги не стільки стать, скільки вік русалок. „Помре после Тройци, то буде русалка. Помре дитина, то буде в пєсочку гулять. А русалки по житу бєгают, по селу ходят, ускрізь..."*

Другим джерелом поповнення русалок на Олевщині були ті, хто народився і помер на русальному тижні. „Те, як умре на русальном тижні,

---

[111] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 108, 127.

* Записав В. Галайчук у селі Тепениці Олевського району від Васильчук Анастасії Юхимівни, 1912 р. н.

а шо' й родітса, але як умре на русальном тижні, кажут: ай, буде русалка...“ (село Перга). „Або вродитса, або помре, то то русалка буде...“ (село Озеряни). „То це як та дитина родітса на русальном тижні і умре — то русалка, а так ні...“ (село Журжевичі). „Уродівса на Русалниці і умер на Русалниці — то вже русалка. А як уже только вмер на Русалниці — половина русалкі...“* Подібне тлумачення про „повну русалку“ уже наводилося нами з Овруцького району. Лише подекуди русалками вважали утоплеників, але й то не всіх. „Хто втопітса на русальном тижні, русалка будєт...“ (село Копище). Якщо у 12 селах русалками вважали померлих на русальному тижні, то в чотирьох — і тих, що й народилися у цей період, тобто були так званими повними русалками.

Подібні причини, унаслідок яких люди після смерти мали б стати русалками, ми виявляли у багатьох селах Полісся. У цілому на досліджуваній території вони збалансовані. Якщо у 42 селах вважали, що досить померти на русальному тижні, щоб стати русалкою, то у 33, аби стати „повною русалкою“, треба було ще й народитися у цей період. А в деяких селах до цього долучали й весілля, тобто треба було ще й одружитися чи вийти заміж у цей період, що, звичайно, бувало рідко.

Тепер стає зрозумілим, чому на теренах Полісся України у багатьох селах так боялися, щоб діти не народжувались на русальному тижні. „Як женшчина ходить вагітня, так просять Бога, шоб уже на русальний тиждень не родилось...“ (село Термахівка). „На русальном тижні от хто, шо народиться, то кажуть: „Боже мой, то дитя буде русалкой. Але шото є прикмета яка. А нє — вмре дитя, а нє — шото таке буде заговариваться...“ (село Ладижичі Чорнобильського району). Доля судилась таким людям і після смерти один тиждень у році бігати лісами і зарошеними житами, які квітують і русявіють. Страх за таких русальних немовлят і їхнє „потойбічне майбутнє“ у деяких поліських селах перейшов і на домашню птицю. „Ми так стараємса, курку садімо [...] шоб куренята не вивелис тогди на ці розигри. Бо це вже ці куренятка пропадут, счітаєтса. Але я не знаю чого, чи то за тих русалок?“ (село Красилівка Овруцького району). „Не можна квочку садить, бо всі пропадуть циплята...“ (село Листвин Овруцького району). Це нагадує нам повір'я з Бойківщини про те, що „майові кури здишуть“**. Подібні повір'я можна знайти і в інших реґіонах України. Але залишім це питання ученим, які компетентніші у медицині і генетиці. З погляду русальних традицій ми ще повернемось до нього згодом, бо ж мусило воно виникнути колись і на побутовому рівні.

Як уже зазначалося, крім народжених і померлих на русальному тижні, до русалок зараховували і утоплених. Так вважали у семи селах на всій дослідженій території, тобто у 5—6 разів менше, ніж становили інші категорії. Якщо виходити з теорії Д. Зеленіна про походження русалок від „заложних покійників“, то все мало б бути навпаки. Учений не брав до уваги того, що, за поліськими повір'ями, не всі ті, хто втонув чи загинув, не проживши свого віку, потрапляли у русалки. Не врахував він і так званих потенційних русалок, тобто тих, які народжувались на ру-

* Записав В. Галайчук у селі Сновидовичах Рокитнівського району Рівненської области від Старенької Євфросинії Петрівни, 1926 р. н.

** Почуто нами у місті Старому Самборі Львівської области від матері Кутельмах Марії Пантелеймонівни, 1900 р. н.

сальному тижні. Не брала їх до уваги і Л. Виноградова. Відкидаючи хибне твердження Д. Зеленіна про походження русалок з душ „заложних покійників“, яке базувалося на протиставленні „предки“ („родітелі“) — „заложні покійники“, вона висуває свою гіпотезу, оперту на протиставленні „своя“ (для старих“) і „несвоя“ (для дітей і молоді) смерть, в основі якої є уявлення про непрожитий вік і невитрачену життєву потенцію. А тому, на її думку, поліські русалки походять з молоді, і то лише жіночої статі[112]. Цікаво, що сказала б на це стоп'ятирічна бабуся, яка також потрапила у русалки, не згадуючи вже про росалів чи русалімів?

У Д. Зеленіна усе виглядає простіше: предки померли своєю смертю, а тому вони добрі і допомагають нащадкам; „заложні небіжчики“, позбавлені життя, мстиві і жорстокі. Така думка є наріжним каменем усіх його праць, починаючи від статті „К вопросу о русалках“ і закінчуючи його підсумковою роботою в галузі східнослов'янської етнографії, у якій, зокрема, він знову вдався до критики О. Веселовського і Є. Анічкова за їхнє трактування русалок як душ покійних предків. Д. Зеленін вважав, що „така точка зору не відповідає ні народним уявленням про русалок, ні їх культові. За народними уявленнями, звично русалки — похітливі жінки, які проводять свій час найчастіше у любовних іграх з юнаками і у ставленні до людини поводяться завжди вороже без усякої на те причини“[113]. Далі ми ще переконаємось, що таке трактування русалок Д. Зеленіним не тільки не має опертя на поліському ґрунті, але й піддається рішучому спростуванню. Інша річ, що, як мислив собі учений, в образі русалки є багато рис, які наближають її до „нечистої сили“. Подібні мотиви надибуємо і в поліських повір'ях. „Русалки — то такі люди, шо ше шо знали, колдуни...“ (село Недашки). „Це нечиста сила, це тії, шо мертві...“[114] „Оце кажут, русалкі — такіє вєдьми, ходят на Тройцу...“ (село Зелена Поляна). „Завтра вже русалки. От котора хоче буть тоєю чаровніцею, вєдьмою, надіває білу сорочку і подв'язуєтса шнурком яким, іде до колодєзя і там набирає воду у колодєзі. І ту вже воду вона несе додому і вже свою корову підмиває, шоб корова багато молока давала. А там в чужий двір виллє, шоб в тих молока не було...“ (село Залісся). Тому й не дивно, що поліщуки на Зелені свята клечали хліви шипшиною або осикою, щоб відьми до корів не заходили.

Паралельно побутували повір'я про те, що русалки здатні перевтілюватись у різних звірів, неживі предмети чи навіть явища природи. Так, за твердженням інформаторки, один парубок, ідучи стежкою через жито, почув, що хтось гарно співає. Йому здалося, що це його Маруся, дівчина з сусіднього села. Коли він спробував її догнати, аж то виявився старезний дід з довгими пазурями на руках (село Міхлівщина). „Пошла вона того щавлю рвать, коли наче бєжить свиня, рохкає із жита. Коли ж вона дивиться — аж дівочка така обмурсаненька. Вона й покинула того щавлю, й не нарвала, прийшла до баби й розказує. А баба каже: „Бог з їм, з тим щавлем, добре, шо прийшла...“ (село Станишівка). „Вони пошли на охоту в понеділок, на розигри [...] оно вже русалки росходяться. І от вони ви-

[112] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 128.
[113] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография.— Москва, 1991.— С. 419.
[114] Галайчук В. Прозовий фольклор Київського Полісся // Полісся України...— Вип. 1.— С. 229.

йшли. Цей каже дядько [...] шо ти йди цією лінією там уже в лісі, а я пойду сюдою. Он тільки сам остався. Бачит — бєжит зайчик. Вон, каже, раз вистрелив у його. Той зайчик із дороги зник. І вон тут почув, шо якісь співи, музика, якісь гомон. Вон дивиться — ідут люди. Тіє люди окружают його. І вон уже познає тих уже, яких вон знав, шо померли були. Ідут, покривала з собою тягнут. Кажут: „Чого ти прийшов сьогодні?" (село Старовичі). Колгоспна телятниця пішла обгортати картоплю і забула, що це був „сухий четвер". У полі не було нікого. „А ворона надо мною да кракає, да кракає. Як вже я саповала, а вона вже аж попуд сапкою подлітує да кричить, да кричить. Ну це ж раз нема людей, це ж якись празник. Пошла я у город. Пошла я на бураки, да давай проривать [...] а вона мене аж по сапці, лєтить. Мене як морозом обсипало. А тоді пошла до маткі да й: „Мамо, шо то сьогодні за день, шо це ворона не дає ні під горою, ні в городі робить?" А вона каже: „Моя доню, сьогодні „сухий четвер". Це ти шо, забулася, чи шо?" (село Прибірськ). „Пішли в ліс по ягоди. І тільки дойшли до лісу — і такий вітер піднявся. І як вони доходили до лісу, дуби просто нахилялися до самої землі. Музика грає. І так все, дівчата..." (село Рудня-Димерська). „Господи, як тіє корови спужаються, да назад. Да нема нічого. А цей дуб як загойдається, як закугиче, наче там шось на том дубі. Я сама собі думаю, може, це русалка..." (село Пироговичі). „Шоб ві знали — на Русальницу николі не треба ничого чепать, ловить: ни зайчика, ни горобейка — вони скідаюца в шо хош, ціє русалки..."*

Страх перед русалками як перед „нечистою силою" підсилювався ще однією характерною рисою: не всі живі здатні їх бачити, а це — характерна особливість представників потойбічного світу, тобто померлих. „Як ми пригоняєм [свині на пасовище під грушу.— *К. К.*], тут один хлопець такий здиняний [здивований і переляканий.— *К. К.*]: „Чого це ти?" — „Русалка!" — „Яка русалка?" — „Та така дєвка вбирата. Одітая у стрічках, у вєнку..." Ми кажем, що неправда, а він каже, шо правда. Але ж ми бачим, шо він блєдний такий, зляканий. І ми вже шукаєм кругом груші тіє русалки. Но ми її не бачили..." (село Українка Малинського району). Невістка зі свекрухою пололи цибулю на русальному тижні. Чує невістка, що свекруха до когось відповідає: „Добре здоров'є, спасибо!" — „Шо таке говорите,— на ту вже свекровку свою,— шо ви говорите?" — „Бери, молодице, дитя [...] бери дитя да ходім додому. Ти бачиш, скоко людєй ідє?" Дак матка не бачить, а вона бачить..." (село Опачичі). „Моя дочка була маленькою колись, а ми так жили недалеко од кладбищ. Вона мені казала, вийшла на вулицю: коло могилок якісь такі дівочки танцуют. Якраз на русальном тижні. Ми не бачили нічого, а ото моя дочка бачила..." (село Ладижичі). На русальному тижні пішла старша жінка грядки полоти. А її обступили русалки і лоскотали. Жінка кричала, щоб її рятували. Ті, шо прибігли на поміч, дивувалися — поруч з жінкою не було нікого. Коли жінку довели додому, вона призналась: „Ви знаєте, скоко їх коло мене було!" (село Підгайне).

Одвічний страх перед невизначеністю потойбічного світу, з яким русалки безпосередньо пов'язані, породжував повір'я не тільки про їхню здатність перевтілюватись у звірів, предмети чи явища природи, а й про

---

* Записав В. Галайчук у селі Тепениці Олевського району від Торгонської Марії Дорофіївни, 1922 р. н.

уподібнення їх до „нечистої сили“. Так один страх породжував інший. Якими б зовні не виглядали русалки, гарними чи страшними, їх боялися. У літературних джерелах, починаючи від опоетизованих описів М. Маркевича і закінчуючи міркуваннями сучасних „неоміфологів“, подибуємо згадки про те, що русалки мстять живим. На думку М. Маркевича, вони „заманюють перехожих і до смерті залоскочують їх“[115]. За даними М. Пйотровського з Овруччини, вони всім зустрічним „велять танцювати та сміятися, нарешті починають лоскотати; це лоскотання продовжується доти, доки не залоскучуть своєї жертви на смерть“[116]. На думку О. Кісь, русалка „таїть у собі приховану загрозу“; „смерть від русалки має вигляд потопання чи божевілля“[117]; але „ця смерть не насильницька — це самогубство, добровільне „пірнання“ у „той“ світ. Тут ми маємо справу із тим, що З. Фройд назвав „первісним прагненням до смерті“[118]. Не знаємо, як в інших, але в поліщуків такого прагнення не виявлено. Русалок просто боялись, та й то не завжди, а тільки, як зазначав обізнаний з поліським побутом М. Пйотровський, упродовж русального тижня, „бо в іншому часі уява наших селян не знає й не боїться їх“[119]. Про це й досі пам'ятають поліщуки. „На русальному тижні шкоди робило, нє дай Боже!“ (село Лучанки Овруцького району). Особливо небезпечними вважали „сухий четвер“ („Тройцу мерлих“) і наступний понеділок, перший день Петрівки, на який припадали русалчині „розигри“ („розирги“, „брики“, „бриксил“), тобто день, коли русалок проводили до місця їхнього перебування. На переконання поліщуків, власне у ці дні траплялось найбільше нещасних випадків, до яких були нібито причетні ті загадкові істоти. Досить було жінці вийти в поле на „розигри“ сапати картоплю, як піщинка вибила їй око. Пішов дід обгортати картоплю. Ніс борону, впав у рівчак і помер — „русалки забрали“. Ще одна жінка прополювала картоплю у перший день Петрівки, а трирічне дитя зачинила саменьке у хаті. Приходить додому, а дитяти нема, і хата зачинена. Інша ж пекла хліб на „розигри“ — і хата згоріла, а від неї ще шість хат. І всі ці нещасні випадки сталися на „розигри“ в одному ж селі, бо це — „мстітєльний день. А тому, шо русалки...“ (село Красятичі). Неспроста протягом русального тижня поліщуки боялись працювати у полі. „На третій день русального тижня одна жінка пішла на поле. І вмерла там на грядці, полола грядку“ (село Клочки Народицького району). „Одна сусідка на другий день Русалок вийшла на город грядку полоть і її русалки залоскотали...“ (село Ладижичі). „У нас таке було колись. Одна женщчина, було в єї мале дитятко, на тії Русалки пошла на город шото робить, чи сапать, чи шо. Прийшла в хату, а те дитятко задушилось. Задушилось, да казали, шо то русалки загельготали...“ (село Феневичі). „Саме троєцькими святами женщчина сапала картошку свою. Дитина в їх була малая. От вона ж тую картошку сапає. Чує — дитя кричить. Вона ж їх не бачить, а вони дитя лоскочуть. Вони вже його пощипали, позакалабукали її, воно на самих синяках...“ (село Заруддя Іванківського району). „Одна жонка в „сухий четвер“ цибулю про-

[115] Маркевич Н. А. Обычаи, поверья...— С. 57.
[116] Возняк М. Народний календар із Овруччини...— С. 322.
[117] Кісь О. Дівчина-русалка...— С. 106.
[118] Там само.— С. 112.
[119] Возняк М. Народний календар із Овруччини...— С. 322.

полола. Наступного дня встала вранці і пішла подивитись на грядки — а там усе пласком лежит...“ (село В'язівка). „То ж сьогодні „сухий четвер“, саповать нєззя. А я пойду, седячи то ж я сполю мак. То каже, пошла, до обіда сполола, да й мачини не осталось...“ (село Прибірськ). „Оце шоб Ніна була, дак її донька і я да пошли да сапали картоплю. А мороз як укроїв. Дак она вимерзла до дна, не то — дойде, а до дна вимерзла. А чи воно правда?“ (село Купувате). Однак русалки мстили не тільки тим, які працювали у полі, як це інколи подають літературні джерела[120]. На Поліссі побутує чимало оповідок і про те, що русалки жорстоко мстили людям, коли ті у певні русальні дні працювали в хаті: підмащували піч, прали білизну та ін. „Ніно, сьогодні,— кажу,— не маж коло печі, бо русалки не подарують...“ Коли біжит до мене така заляпана, обдерта така: „До мене якісь люди незнакомиє прийшли. І таке, і таке, і таке велике. Да мені пєч обдерли, да як мене замазали глиною...“ (село Клочки Народицького району). „Як піч помажеш, то попіл на хату вигребе: це дасть за себе знать, шо це ти робив шкоду, то воно й тобє шкоду зробит...“ (село Болотниця Народицького району). „Моя мати розказувала, шо русалки обдерут так піч, ну шо помажеш, обдерут [...] шо її й познать не можна буде...“ (село Ігнатпіль). „Помажеш піч, влізут у хату, пообдирують...“ (село Павлюківка Овруцького району). „Моя дочка взяла да зробила піч на Тройцю, на святому тижні на троєшному. Ну, а був у неї вже хлопчик маленький. Вже йому було з полтора года. Да ви знаєте, шо сталося? До тих пор дитя кричало, шо аж чорне робиться...“ (село Яжберень). „Як мале дитя де, то хай та мати шось зробила, то можуть задушить дитя...“ (село Прилуки). „У кленчану суботу, то так уже не треба нічого прати, щоб постіране було надворі. А вона постірала. То, ви знаєте, шо порвало на лєнточки...“ (село Селець Народицького району). „Як випрали пелюшки дитячі, дитя кричало до ранку. Викликали швидку [допомогу.— *К. К.*], снотворне давали, нічого не помогло. Забрали дитя додому. Прийшла бабка, пошептала, скинула пелюшки, понадривала — дитя перестало кричати...“ (село Раківщина). „Випрали одяг маленької дівчинки на русальному тижні, то вночі приходили русалки, лоскотали дитя, поки не зняли ту одежу, що прали“ (село Словечне).

Поліщуки боялися навіть хліб пекти. „Якби розчинили тісто на русальнім тижні, то русалки порозляпуют...“ (село Невгоди Овруцького району). „Як жонка розчиняє хліб, десь замєсіт на бохонкі, то вони камєнь збирают з островков і в то тісто замєсят повну дєжу і закроют, а ліше на бохонкі. А на паляніци, то нє чапают...“ (село Збраньки). Навіть зав'язані вузлики треба було розв'язати, щоб не зав'язати русалку. На русальному тижні поліщуки боялися зашивати одяг, розчісувати коси. „Запплітатса не мо'на, косу переплітат, бо це русальний тиждень...“ (село Мала Чернігівка). „Свекруха коси чесала на русальном тижні. Її за коси тягали русалки...“ (село Болотниця).

Така мстивість русалок начебто підтверджувала, з одного боку, що це дійсно злі і небезпечні істоти, з якими краще не зустрічатись. Але ж самі поліщуки добре розуміли, що це не так. „Да вони, якшо робити, то вони ценкочут і заценкочут. Як нічого не робити, да й не приставали...“ (село

[120] Возняк М. Народний календар із Овруччини...— С. 322—323; Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу.— К., 1992.— С. 292.

Думинське Овруцького району). „Кажут, шо вони зло запомнят, шо от ви не можете цей тиждень витєрпєть, шоб не робить...“ (село Кухарі). На ґрунті таких повір'їв віками складалася своєрідна система заборон на певні види робіт, яка мала нейтралізувати неґативне ставлення русалок до людей. Можна зрозуміти такі заборони, як не йти в поле чи до лісу поодинці, не пускати дітей на річку русального тижня купатися. Але це лише один бік мотивації багатьох заборон. Поліщуки були переконані, що не завжди сама зустріч з русалками може закінчитися трагічно. „Русалка прийшла до жінки на полі: „День добрий, бабо!“ Та підняла голову да каже: „Добре здоров'є!“ — „Шо ви, картоплі перебиваєте? — „Еге“.— Подивилася, а воно й зникло...“ (село Селець). В іншому селі вночі хлопця викликали з хати русалки-дівчата, завели в жито і втекли (село Гошів). Одна жінка випрала одежу хлопчика і повісила надворі. Вночі прийшли і забрали. Наступного дня хлоп'я сказало: „Так тьотки танцовали і мене брали танцовати...“ (село Великі Мошки Овруцького району). „Якби я була треба тим русалкам, шо мене гналі от Уші [річка Уж.— ***К. К.***], да вони ж мені, шо хотілі б, то зробілі, а вони мене только пужалі...“ (село Заліссся). Отже, не тільки страхом перед цими істотами керувалися поліщуки, коли складали свої неписані узвичаєні норми, яких дотримувались у побуті.

Причинно-наслідкові зв'язки мотивації багатьох заборон на певні види робіт під час русального тижня значно складніші, ніж це видається. Візьмемо для прикладу тільки одну з найпоширеніших у поліському побуті заборон — не підбілювати печі на русальному тижні. Поки русалки десь гуляли у лісі, танцювали у житі чи купалися в річці, могли б поліщуки потай і хліб спекти, і піч підбілити. Виявляється — ні, не могли. І не тільки зо страху, що „піч пообдирають“, господиню „позаляпують“. „Ніде не мазати, тому шо буде пусте жито...“ (село Білокоровичі Олевського району). „Бєліть, то казали не можна до Тройці, бо колос сохне, білiє-білiє, не наливається. Преждєвременно, так як людина молода, ходитходит да й умерла, так і колос хліба погибає, якщо білят...“ (село Норинськ). Виявляється, не білять печі у хаті, „щоб русалку не замазать...“ (село Листвин). „Бо вже вона буде значна [тобто позначена.— ***К. К.***], як буде танцовать у житі...“ (село Джерело Олевського району). „Страшна п'ятниця — нічого не роблять. Не мажуть, не білять. Кажуть, шо це ті русалки. То, шоб їм очей не замазать, не білять...“ (село Жубровичі). „Замажеш русалку, то буде целий год у хаті...“ (село Прибірськ). „Це помажут у суботу клечану, аж уже у вовторок [тобто на другий день Петрівки.— ***К. К.***] мажут. Кажут, „русалкам очі замазуют...“ У мене братова вмерла на Тройцу — то вже русалочка є. То ми бережимо це — нічого не робимо...“ (село Рубежівка). Власне, тут і прихована уся суть не тільки цієї, а й інших заборон, більш виразну мотивацію яких знаходимо у поліських поминальних звичаях. „Якщо у хаті був покойник, до дев'яти дньов не робили нічого. Надворі робили, а в хаті — нє...“ (село Обиходи). „Дванадцать день не мажуть, як хтось помре, в хаті, а на русальном тижні не мажуть, де й не вмер ніхто...“ (село Лопатичі Олевського району). „То ж їх замазуєш...“ (село Журжевичі). Звичай цей базується на прадавніх віруваннях, згідно з якими душа покійника ще певний час перебуває у хаті. А коли мине належний час, вона відходить, куди їй належить. Потрапивши у категорію „дідів“, душа покійника потім навідується до своїх родичів ще

кілька разів у році, коли справляють „дєди“, тобто поминальні трапези на честь покійних родичів, чи в інші календарні свята[121]. Русалки приходять до рідних осель тільки раз у році — на русальному тижні. Тому й заборонялося навіть шити, бо „русалки заплутають“ (село Недашки), або „щоб не зашити очей“, „не пришити русалку“ (село Заруддя), „щоб не поколоти ноги русалкам...“ (села Річиця, Розсоха Чорнобильського району).

Про відвідини русалками хат колишніх родичів свідчать і інші заборони: розчісувати і заплітати коси, лягати спати серед білого дня. Згадаймо, що в багатьох регіонах України не дозволялося удень під час рокових свят лягати спати, бо збіжжя в полі виляже[122]. Поліщуки пояснювали це простіше: хто спить удень на Зелені свята, той „дрова возить русалкам...“ (села Кошарівка, Бенівка, Буряківка та інші Чорнобильського району). Як бачимо, допоки русальні гості у хаті, родині не належиться займатися не тільки брудними господарськими роботами, а й лягати спати вдень. Л. Виноградова справедливо прирівнює весь комплекс русальних заборон до тих, що відомі нам зі святкових календарних циклів[123]. Звідси висновок, що поліщуки однаково шанують як покійних родичів, так і цих загадкових істот, якими є для багатьох дослідників русалки. Попри всю свою обережність Л. Виноградова змушена була визнати, що „під словом „русалка“ мешканці поліських сіл розуміли не тільки персонажів певного класу демонів [...] а й конкретних померлих у селі людей“[124]. Ми ще раз підтвердимо це на прикладі поліських повір'їв, не відомих цій дослідниці.

Усупереч твердженням Д. Зеленіна, поліські повір'я, як уже згадувалося, виводять русалок не з „заложних покійників“, а з покійних предків („дідів“). „Дідами“ поліщуки вважають душі усіх померлих родичів, незалежно від їх статі і віку. Русалками вважають тих же „дідів“, які померли на русальному тижні або народились і з часом померли у цей же період. До їхнього „гурту“ поліщуки зараховують і тих, які тоді ж випадково загинули чи втопились, але не наклали на себе рук. Самовбивці — не „діди“ і не русалки. Тут ми підходимо до такої ознаки русалок, на яку досі ніхто з дослідників не звертав уваги. Уперше принагідно це зробив М. Пйотровський. Виводячи русалок лише з тих дітей, які померли на русальному тижні, він зазначав: „Якщо котра з русалок хотіла б бачитися з своєю родиною або коханком, може це зробити, але не йнакше, як під найсвятішим секретом, бо й її, спостережену, залоскоче її товариство“[125]. Тут він сам впав у суперечність: якщо русалки беруться лише з дітей, то яка може бути в них зустріч „з коханком“. Але не те головне. Важливіше, що він засвідчив, наче в русалки є родина. І його свідчення, якому нині понад 150 років, дуже істотне для нас. Знав про це і Т. Шевченко. Неспроста його русалочка не зареготалась, коли її подруги, залоскотавши і запхавши жінку у вершу, реготались. Вона впізнала у ній свою матір. Те ж підтверджують і поліські повір'я.

Повсюдно зафіксовано свідчення про те, що русалки бувають „свої“ і „чужі“, незалежно від віку і статі. На це не звернула увагу Л. Виноградо-

---

[121] Кутельмах К. Поминальні мотиви...— С. 175—180.

[122] Кутельмах К. М. Звичаї та обряди // Українське народознавство: Навчальний посібник.— Львів, 1994.— С. 144—145.

[123] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 106.

[124] Виноградова Л. Н. Русалка.— С. 337.

[125] Возняк М. Народний календар із Овруччини...— С. 322.

ва, не кажучи вже про Д. Зеленіна, який уважав, ніби тільки предки допомагають своїм рідним. Поліські повір'я стверджують, що це роблять і русалки. „Дак которих людєй попалі, залоскочувалі. Як багато є мерлих у родні, дак не чипалі..." (село Опачичі). „На русальном тижні один чоловік пошов бджіл глядіть. Виліз на дерево. А лазєво опустив донизу. Аж тут бєжать русалкі. А одна з них випередила подруг і закричала: „Піднімі вижей, піднімі вижей!"— бо це ж її роднис: чи брат, чи батько був. Тож вон подхватів. А вони кругом того дерева, тої хвої бєгалі, скакалі кругом да й пошлі. А єго оставілі, живий остався..." (село Левковичі). У різних варіантах ця „придибашка" зафіксована нами у селах Боровому, Джерелі, Хочиному, Сновидовичах. Подекуди і самі русалки мстили своїм колегам, коли ті давали знати родині про небезпеку. „Лєталі русавкі, а вон вулья творив. Прилєтєлі до його. А там і родич був його, того чоловіка, шо вулья творив. І вон сказав: „Род, род! Поднімай повод". Тот жень подхопів. А оні началі щикать ту русалку..." (село Копище Олевського району). „Заполоскала жонка штаньчики малому, то чуть не заслокотали. То приходив батько змерлий да збудив сина коло коней на шляху вночі: „Йди, мой синок, бо будеш каятса!" То вон як схативса з тими обротями да прибіг, то дитя слокочут, а сем'я спит. Да вон одбив двер да скочив в хату. Да стали Богу молитса, да тоді покинули [русалки.— *К. К.*] да пошли. А то були б заслокотали..." (село Новий Дорогинь). „Каже [мачуха.— *К. К.*]: „Де ти була, донька?" — „Дівочки забрали мене да повели. І купали мене. Да тольки хочуть повалить, а з їми така тьотка (а в їх тьотка вмерла на Тройцу), дак та тьотка не давала, да й не втопили мене, да й привела до двору, да й пустила..."* „Пололі люді просо і сєлі обідать. Пообідалі, ляглі отдихать. А то й приходят ті самі русалки. Одна каже: „Пущаймо". Друга каже: „Щикаймо". А третя каже: „Не чипай, бо то мені родня!" (село Сущани Олевського району). „Колись казали, стебки. Дак вона там ночовала. Коли, каже, і замкнулась і все. І йдут — повна стебка найшла. Дак вони кажут: „Давайте залоскочем". А там у її був хтось свой, да каже: „Не нада". Як то своє, дак вони не чипают, не будут. Як нема свого, дак вони залоскочут, защиплют..." (село Опачичі). „Хотіли залоскотать одної сина русалки. А його матка з їми ходила, умерша. Дак одпросила його. Дак вони одвели вночі у стебку, десь надворі була стебка, да вопхнули да зачинили його в стебці..." (село Прибірськ). „Я боялась русалок. Я засвітила лампаду ото перед іконами — потухла. Я знов засвєтила — знов потухла. Я злякаласи, думаю — це русалки. Устала і пошла до сусідки наноч. Заснула я там. Коли мені снитси, шо наче моя баба Ліда каже: „Яка ти погана! Шо ти нас боїшси?" (село Опачичі).

Отже, за поліськими повір'ями, „своїх" нема чого боятися. Вони, навпаки, родині у всьому допомагають. Померла молода мати на русальному тижні, залишивши немовля. „Я колишу. Ше я не брав жінки [не одружився вдруге.— *К. К.*], нічого. Колишу. Коли мені шось подбирає, стає над колискою. І моя ця дочка Наталка ссе цицьку. Я встаю. Серника чирк — нема нічого. Нема нічого. Шо ж робить? Кажу ж матери, ше батьку, шо приходила моя Єва, кормила Наташу..." (село Радовель). Звичайно, „чужа" русалка цього б не робила.

---

* Записав В. Галайчук у селі Орджонікідзе Поліського району від Ребрик Ганни Савівни, 1913 р. н.

Тож немає нічого дивного, що „свої" русалки, полюбляючи над усе жита в пору їх цвітіння, сприяли ростові збіжжя. Це й була одна з їхніх турбот про благополуччя своєї родини. За поліськими повір'ями, „русалка жито пильнує і тому Русальний тиждень". Як уже згадувалося, навіть печі не можна було підмазувати, щоб русалки не зашкодили врожаєві, бо „колос посохне". „Бєгают і поплюют таке по житі, слину таку покидают. Біла слина — чорний колос..."[126] За даними П. Чубинського, русалки псують посіви тим господарям, які працюють у десятий понеділок після Великодня, що начебто вважається святом русалок[127]. Однак він допустив неточність. У поліщуків, як і в інших реґіонах України, останній день перебування русалок серед людей припадає на восьмий понеділок, рідше — наступний вівторок. Навіть там, де русалок проводили на Купала, їхнє свято не завжди може припадати на зазначений у П. Чубинського день. Щодо самої „русальної помсти", то він мав рацію. Там, де дотримувалися відповідних заборон на русальний тиждень, русалки, як і „дєди", сприяли родючості. „Було такє, шо русалкі дє бєгають, то врожай добрий. Хто його знає, чи правда то, чи нєправда..." (село Хочине). Неспроста багато хто з попередніх дослідників звертав увагу на те, що русалки пов'язані з рослинністю. Там, де вони бігають, як мислив О. Афанасьєв, там і росте все краще, навіть трава зеленіє, як рута[128]. Подібні твердження знаходимо також у І. Нечуя-Левицького[129] та С. Максимова[130]. Для багатьох сучасних дослідників цей зв'язок русалок з рослинністю трактується як відображення їхнього зв'язку з вегетативним культом та ідеєю родючості[131], як відображення первісного образу русалок, тих духів природи, які подають дощ і забезпечують врожайність[132]. До оцінки зв'язку русалок з житами ми ще повернемось. А поки що стверджуємо, що у цьому поліщуки були більш спостережливими. Одна жінка пасла худобу і бачила, як три гарно вбрані дівки йшли через жито. „А вона послє пошла дивиться, кудою вони йшли, чи стежка є. Каже: „Й пошли, й стежки нема..." (село Давидки Народицького району). „Дві дівчини бижєть. Побіг за ними й мало вже ни догнав. Коле бачить, а за їме сліду нима. Позаду себе глєнув — за їм є слід, а за їми нима. Тилько тоді йому прийшло в голову, шо то ж русалке..."[133] Поліщуки знали характерну особливість русалок — не залишати за собою сліду. „Ми глядім — і слєду нема..." (село Опачичі). В іншому селі три дівчини-русалки в житі танцювали. А потім жито було дуже гарне (село Зубковичі Олевського району). „Де русалкі бєгають, врожай добрий..." (село Хочине). Бігаючи і танцюючи в житі, вони йому не зашкодили. Отже, вони, на переконання поліщуків, дбали про благополуччя людей. Сьогодні ніхто не знає, наприклад, як саме сприяють своїй родині „діди", зате свято вірять у їхнє втручання у щоденні турботи живих. „Даром, що в мене й дочки єсть і невістки. А ця мені саме лучше в ласку

[126] Галайчук В. Прозовий фольклор...— С. 230.
[127] Чубинский П. П. Календарь народных обычаев и обрядов с соответствующими песнями // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.— Санкт-Петербург, 1872.— Т. 3.— С. 186.
[128] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. 3.— С. 242.
[129] Нечуй-Левицький І. Світогляд...— С. 48.
[130] Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила...— С. 102.
[131] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 127.
[132] Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...— С. 222.

впала. Як умру, да буду й з того світа приять". І так і є. Аби приснівсь, то в мене хороший гость прийде, а то в мене получиться шось таке. І от однажди приснівсь мені сон, цей же свекор мені приснівсь. Мені добре буде! — хазяїну свому кажу. І з Тули приходить мені передача — круживо. Він і каже: „Дєйствітєльно, шо тебе батько із того світу жаліє..." (село Термахівка). „Оце як батько вже приснивсь, обязатєльно хтось шось дасть, шось десь возьму, шось десь і саме прийде. Дак розказують так: це вон тобі з того світа добро думає..." (село Рови). Отже, так само сприяють своїм і русалки.

4. „Проведу я русалочки..." За поліськими повір'ями, ці загадкові істоти повністю збігаються з „дідами". Як до першої, так і до другої категорії належать різні за віком і статтю особи. Не відрізняються русалки від „дідів" і зовнішнім виглядом. Найчастіше поліщуки їх бачили у білому одязі з розплетеними косами або в тому одязі, у якому хоронили небіжчиків. Що певний період їм ще потрібна була одежа, засвідчують оповідки про те, як русалки приходили до окремих людей „позичати" то літника, то андарака, то ще щось із одежі. Просто русалкам одяг потрібен більше, ніж „дідам",які приходять до своїх родин по декілька разів на рік, але ненадовго. Русалки ж приходять на цілий тиждень та ще й бігають і танцюють у зарошених житах, бо „вони жито пильнують". Забезпечувати їх, зарошених і мокрих, сухим і чистим одягом належиться тим, з чиєї родини вони походять.

На підставі родинних зв'язків, що існують між живими і мертвими, тобто тими, що „відійшли", могли складатися відповідні форми стосунків. Живі продовжували турбуватися про померлих, а ті, своєю чергою,— про живих. Навіть смерть не була причиною для переривання цих родинних зв'язків. На думку деяких учених, такі вірування починали складатися дуже давно. Навіть неандерталець, який зник близько 30 тисяч років тому, вірив у подальше існування померлих[134]. Таким чином, і поділ русалок на „своїх" і „чужих" не був „новочасним" винаходом поліщуків. Давність таких повір'їв підтверджується і тим, що поліщуки досі зберегли уявлення про те, ніби душа людини після її смерти відчуває тепло, холод і навіть біль. Це прямо чи опосередковано можемо знайти у поліських повір'ях про русалок. „Русалки ходили да хотіли її залоскотать. А одна ногу пробила, да ходить, да кульгає — дерево в нозі. Так та стала її просить русалка, щоб витягла дерево. Ті залоскотали, а вона каже: „Не чипайте". Дак вони її пустили..." (село Прибірськ). Ось як віддячила русалка за подану їй допомогу. Всі вітальні, тобто життєві, потреби живих людей, за поліськими повір'ями, притаманні також і „дідам", і русалкам. Не є винятком і їжа. Пригадаймо, з яким пієтетом годують поліщуки своїх „дідів". Власне для них декілька разів на рік влаштовують поминальні вечері у п'ятницю напередодні певних календарних дат, а в суботу — ще обіди чи сніданки[135]. На вечерю „на дєди" подають пісні страви, а на сніданок чи обід у суботу („баби") — уже скоромні. Тільки цим і різняться „дєди" від „бабів". Об'єднує їх основна вимога — щоб пара від страв пішла по хаті. Власне цією парою харчуються як „діди", тобто покійні пред-

[133] Поліська дома...— С. 35.
[134] Eliade M., Couliano P. I. Słownik...— S. 189.

ки, так і русалки. „Мертвиє ж не їдят, а пару тільки хватают [...] Колись покойний дядько у мене був, батьков брат, да казав, шо тих дєдов бачив. Повне застульє так і сіло. Дак вони не так їдять, як ми, а тільки так-о тягнут до себе, наче дишат, наче пару. Ото гаряче треба, пару, ну це [...] наче впитує, шчитаєтса — поїли. А як кісєль хтось подсунув, так всі перехрестились, один за одним, один за одним — так, якби й не було..." (село Розсоха). Хоч „діди" і свої, але як не було „гарячої вечері", то не давали спокою родині. Під час голодомору 1932—1933 рр. жінка не мала що варити „дідам" на вечерю. Подоїла корову і лягла спати, а „діди" приходили. „Мені,— каже,— ноч нє давалі спать,— каже,— тіє сковородкі шибає — лєтят, ложкі шибає..." (село Річиця). „Попробуй не навари, то буде такий брязкот..." (село Зубковичі). На думку Г. Плотникової, безплотна душа (дух) померлого, за народними повір'ями південних і західних слов'ян, також харчується парою і запахом. З тими уявленнями пов'язані ритуали, спільні для поліського і болгарського ареалів[136]. А це вже засвідчує давність цих повір'їв.

Ще давнішу форму „годування предків" зберегли поліщуки у похоронно-поминальній обрядовій практиці. Про звичай пекти млинці у день смерти чи на поминках, щоб душа померлого вдовольнилася, згадував Б. Грінченко[137]. І сьогодні, як тільки хтось помер, на вечір у тій хаті готують „гарячу вечеру", яка призначається не тільки тим, які прийшли посидіти вночі біля небіжчика, але і йому самому — „душа вечерять хоче". У багатьох селах досі побутує звичай „нести сніданє" чи „будити покойника". Суть його полягає в тому, що на третій день після смерти або на другий день після похорону когось з родини вранці група родичів бере трохи гарячої страви, горілки і закуски і йде на свіжу могилу. Помолившись, звертаються до покійника: „Вставай, ми тобі сніданє принесли". Цей звичай досі побутує у багатьох селах Полісся України. Його виявлено на Чорнобильщині, Вишгородщині, Іванківщині, Олевщині та в інших районах. У поминальних трапезах на честь покійних предків також збереглися архаїчні елементи „годування предків". Серед них слід згадати, що на „дєди", за звичаєм, не користувалися виделками і ножами, а ложками, які в давнину були тільки дерев'яними. Хліб „по закону" належалося не нарізувати ножем, а розламувати руками. А ложок ставили переважно більше, не тільки на всіх живих учасників трапези, а й на всіх покійних родичів, яких пам'ятали (село Шпилі Іванківського району). Серед останніх не були винятком і діти. „Ложок штук десять ложу, і маленьку ложу. У мене сестричка вмерла. Це кажу, маленькій сестричці, а це всім моїм помершим..." (село Богдани). Другий істотний момент — відкладання ложок „дєдам" уже під час самої вечері. Кожному учасникові вечері належалося, донісши страву до рота, покласти на стіл ложку ниць, щоб і „дєди" мали чим вечеряти. Цей звичай побутував у Чорнобильському, Олевському та інших районах Полісся. Там же побутував звичай не піднімати з підлоги все, що впало випадково під час цієї поминальної трапези. Це вже —

---

135 Кутельмах К. Поминальні мотиви...— С. 175—180.

136 Плотникова А. Полесский материал в словаре „Славянские древности" (Воздушные ипостаси души) // Полісся: мова, культура, історія: Матеріали міжнародної конференції.— К., 1996.— С. 262.

137 Гринченко Б. Ф. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях.— Чернигов, 1895.— Вып. 1.— С. 22.

„пайка дєдов“. Згадаймо поширене в Україні повір'я, що коли впаде щось зі столу під час якоїсь трапези, значить, хтось голодний спішить до хати.

Попри досить тверде переконання, що предки харчуються тільки гарячою парою зі страв, у поліщуків, як і в інших реґіонах України, поширеним був звичай відкладати одну чи три ложки з кожної страви в окрему миску під час поминальної трапези на „дєди“ у п'ятницю. Відкладене залишалося на столі до наступного ранку. А в суботу, на „баби“, докладали ще трошки страв з поминального сніданку чи обіду. Так воно стояло доти, поки не прибирали зі стола. А тоді господар чи господиня несли цю мисочку з відкладеним на річку. При цьому не обов'язково було пам'ятати, чи втопився колись хтось у родині, чи ні (село Залісся). „Утопився нечаянно, по ньому поминки теж справляли...“ (село Ошашів Чорнобильського району). „Може, в нас в роду й не втопивса, то, може, вони когось й привели, тіє „діди“. І то в тарілочці — для топлеников, і його кидали в річку...“ (село Радовель). Викидаючи на воду ці рештки страв, інколи примовляли: „Помини, Боже, хто на войні погиб, на воді потонув, помини душечки всіх...“ (село Юрове Олевського району). „В кого річка є, то на річку несуть, а нема — то хай пташки з'їдять...“ (село Радовель). Адже й серед пташок можуть бути душечки предків. Сліди цього звичаю досі збереглися на Олевщині, Овруччині, Чорнобильщині, Вишгородщині та в інших поліських районах.

Так само, як і на „дєди“, робили подекуди і під час поминок на дванадцятий день після смерти когось у родині. „Горілку з хлібом несуть на воду, бо то не знати, чи був, чи ні потопленик до десятого коліна...“ (село Біловіж). Можемо висловити припущення, що в тих звичаях, які досі побутують на Поліссі, збереглись рудименти давніх „треб упирям і берегиням“, засвідчених писемними пам'ятками XI—XII ст. До таких міркувань, власне, наштовхують поліські повір'я, у яких чітко відмежовано категорії померлих звичайною смертю і випадково загиблих від категорії самогубців, які ніколи не йшли у парі з „дідами“, тобто покійними предками або русалками. Надзвичайно поширеними на території Полісся України є повір'я про те, що під час чийогось похорону покійні предки виходять до воріт кладовища (могилок) зустрічати новачка, а заодно подивитися на своїх живих родичів. „І коли не приходить хтось з родини, дуже плачуть...“ (село Залісся). „Всі чисто вони виходят, і свої і чужиє стрічают, а того, шо сам собі зробит, по смерти до цього не виходят...“ (село Опачичі). „У єї дочка вмерла, восємнадцать год. І вона строїть обід сорок день да каже: „Якби ж я строїла обід да тебе побачила“. Коли їй сниться, що каже: „Мам, не вставай з постелі, шоб так і сиділа на кроваті. Хай усі подають [страви на стіл.— ***К. К.***], і ти будеш бачить, як ми будем іти за стол“. Вона й бачить: одне сідає мертве, одне живе, одне мертве, одне живе. Коли й собака вбіг. А в них хата одна. А чавуни стоять вдолі. І хлепче: „А пошов!“ — І не могла видержать, скочила з кроваті. І вже бачить, шо не побачила. А дочка знов приснилась да каже: „То не собака була. Тільки вішальник. Так він не йде, так як людина в стіл, а як собака, з того хлепче, з чавуна. А їсти ж хоче душа...“ (село Леонівка Іванківського району).

І цілком не зі страху перед покійними поліщуки вважали своїм обов'язком „годувати“ їх у відповідний період. Навіть на „проводи“ після Великодня на могилки беруть гарячі страви. „Гаряче шось там ставим. Кажут: „душі тієї пари понюхают...“ (село Опачичі). Те, що споживали

„діди", споживали і поліські русалки. Як одні, так і другі харчувалися парою від страв. Це добре відображено у поліських оповідках. На „розигри" один дід недалеко від могилок сушив свої рибальські сіті. Тоді ж русалки на могилках розходилися. „А одна, бєднєнька, осталася русалочка. Да там уже залєзла да сідєла. Та й он поймав єї і пріньос додому, нєвелічку дівочку таку. Сідєла год. Да колісь такіє от пріпєчкі билі, она в куточку там сідєла. Дак уже взялі да прокрутілі в ушачку дирочку. Все наладят страви да й поставят, а самі повиходять да вже заглядають. Дак она пріде од пари — раз, два, три раза — да знов сядє. А як прішлі русалкі, дак оно в ладкі сплєскало: „Наші єдут, наші йдут!" Да й нєма знаку, де й ділось..." (село Річиця). Русалка на розигри принесла корсетку, яку брала у рідних. „І як ця дочка принесла ту корсетку, мати зі своїм сином забирає її, приводять у хату, сажають на припєку у куточку. І вона так год просиділа, ця русалка, не пила, не їла. Тільки, як в хаті була пара, обід наливали, борщ чи шо, то вона понюхає пари. А через год не стало її в хаті..." (село Радовель). „Умерла дочка на Русальном тижні. І год вуйшов, а вони (о)бєдалі, і окно було вчиняне. І на Русальном тижні трейтього дня шото тамка в хаці — ілі хустка знімаласа, ілі шо? І бацько так-о їє обняв і хапнув. А то дочка була. То вун — за їє да поставів на покуці. І вона так стояла. Целий год. Як етиє „дзєди", то тако стане, над парою постоіць і знов — в куточок. Як бацько поставів, так вона і стоїць там. А прийшов той дзєнь, тей самій, который ето Русалний. А було окно дчинянеє. А вона отак-о стала да в окно глянула да: „Ох! Наші йдуць" — заплескала в ладкі да в окно, да й пошла...* „Колись дід мій їздив на поле об'їжджати поле, подивиться. Це на троєцький тиждень якраз. Да їхали вже додому. Коли сіло якесь мале в зад їм на возі, кривеньке. І вони його привезли аж у хату. Воно, як одкрили в хату двері, воно зразу на припєчок. На той припєчок сіло. І сиділо три дні там. А тоді вже, як мало вже виходити, оце ті розигри — конець Тройці, да, кажут, їсти нічого не їло, тільки кришечки, шо з стола згрібают да под стол кидают, оце тими кришечками піталося воно. Три дні посиділо і пошло..." (село Розсохівське Народицького району).

Подібних оповідок не так і багато. Адже не всі мали змогу бачити русалок. Лише вибіркова видимість — характерна риса як „дідів", так і русалок, яка зводить їх в єдину групу представників потойбічного світу. Не всі живі мають здатність їх запримітити навіть у хаті. Ось чому тут побутував звичай, згідно з яким „як сідають до вечері на „дєди", здувають з лавки..." (село Річиця). На „діди" дівку било, що лягала на лаву, не здувши: „не в свойом місці лягла спать, одо вечеряли..." (село Леонівка). Це нагадує гуцульський звичай, згідно з яким після вечері напередодні Різдва ніхто не мав права присісти будь-де, не подувши на місце, на яке сідає, щоб не „присісти" чиєїсь душі[138]. Як „дідів", так і русалок могли спостерігати або невинні діти, або дехто з дорослих. Здатности бачити „дєдів" можна набути, буваючи часто на поминках. Скільки триматимеш колива в роті, стільки й бачитимеш своїх покійних родичів (село Річиця).

* Записав В. Галайчук у селі Копищі Олевського району від Лозко Ганни Василівни, 1925 р. н.

[138] Кутельмах К. Народні звичаї та обряди // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1987.— С. 288.

Як русалки, так і „деди" і на тому світі не втрачали тих своїх звичок, які вони мали і за життя. „В нас є такій дзен, шо кагут — „дзеди". Ну, то усє посєлі за стол, а одзін хлопчік нагнєвавса шось — обєдзілі його. Он пошов, на печку лег да й лежиць. Тако лежав, лежав, да пудняв голову да каге: „Лезь в двері",— да так вже регоче. „А чо' ти так смеїся, Пеця?" — „А шо ж? Он тиє дзеди всє посєдалі сівіє. А той хоче в хату да цягне хвою з вульєм, да не вцяне в хату". То тулькі вун бачив..."* „Мой бацько із своїм бацьком вйоз сєно, аж бежиць жонка. В таком саянє і фартух з полотна і така зав'язана, як то колісь. І, каже, повен оберемок понєсла горшков новіх. І понєсла просто в жито [...] Як була жіва, крала у гончаров: то миску, то гладишку, а на том свєці мусіш те все носіць..."** Але найголовніше, що об'єднує „дідів" і русалок, це те, що вони, за поліськими повір'ями, одночасно, одним гуртом приходять до своїх живих родичів. І буває це, правда, тільки раз на рік — саме на Зелені свята, Тройцу, як кажуть поліщуки.

Напередодні Зелених свят, у зелену п'ятницю, поліщуки справляють „літні" чи „троєцкіє деди". З усіх цих поминальних календарних обрядів[139] найважливішими вважаються „троєцкіє". „А троєцкіє — це, кажут, самиє главниє..." (село Феневичі). „А це, кажут, самиє главниє перед Тройцою. А вже одправят „деди", а накат ідут русалкі купаться в жито! А потом уже „сухий четвер" — вилазят уже, сушатса, а в Петровку, первого дня, як уже на Петровку, ідут куди їм положено, куди Бог показав..." (село Купувате). Тут маємо практично графік дій цих загадкових істот на весь русальний тиждень. Отже, русалки приходять слідом за покійними предками, яких у „зелену суботу", на так звані баби, проводять. Власне, після вечірньої трапези у п'ятницю „дедов" запрошують на вечерю з великою надією на їхній прихід. Ми уже наводили приклади, що родина вечеряє разом з ними, користуючись навіть одними і тими ж ложками почергово — раз набирає страву живий, а слідом тією ж ложкою — покійний, хоч їх і не бачать. Мертвим залишають частину вечері ще на ніч. Форми цього дійства можуть бути різні: або досипають страв до мисок, з яких їли, або ж відкладають в окрему миску чи скапують безпосередньо на стіл. Це вже не пара, а натуральна їжа, якою діляться з покійними предками. У цьому якнайвиразніше проглядається архаїка поліських „дідів". Тут їжа ще не виступає у функції жертви, а лишень як засіб підкреслення родинних стосунків, як форма „харчової екзогамії", підтвердження споріднености не лише по крові, а й по їжі. Це явище відіграє надзвичайно важливу функцію упродовж усієї історії людства.

Спільною вечерею у п'ятницю завершується „зустріч" з покійними. Їх „проводи" відбуваються у суботу, на „баби", хоч цей термін сьогодні вже не має повсюдного поширення. Усі дійства п'ятниці повторюються. Змінюється лише час і характер їжі. Пісною їжею „дідів зустрічали", скоромною „провожають". На думку поліщуків, „треба пообідать, щоб пошлі родітєлі на кладбіща..." (село Старі Шепеличі). А вже після цього приходять

---

* Записав В. Галайчук у селі Копищі Олевського району від Лозко Ганни Василівни, 1925 р. н.

** Так само.

139 Детальніше про це див.: Кутельмах К. Поминальні мотиви...— С. 175—180.

русалки. Так мислять сьогодні лише в окремих поліських селах (Опачичі, Залісся, Купувате та інші). Переважна більшість поліщуків досі вважає, що ці загадкові істоти повертаються до рідних осель разом з „дідами", на ту ж поминальну вечерю у п'ятницю. „І русалки вже ж там приходят. Доїли, треба докинуть, шоб ночовало. Стола не убираєм наноч. Наливаєм і горілочки трошки у чарочку, ставимо, шоб наноч усе було. Готовимо вранці „діди" і вже все скоромне. Сметана й налисники чи вареники, чи шо таке, чи, може, молочне шось зваримо. Картопля вже треба шоб уже з м'ясом була, а це снідают уже „деди" і русалки. І всі мерлиє йдут сюда, і русалки..." (село Богдани). „Ну, приходят они, коли як „деди". Ждем же ж гостей. Це ж прідут мертвиє. Дак ото тоді приходят і остаютса. Хто русалка, вже остаєтса..." (село Усів Чорнобильського району). „Приходят вони в п'ятницу, считаєтса, от тіє поминальниє деди ми справляєм. То вже вони в п'ятницу й приходят..." (село Розсоха). „Через сєм неділь, у нас кажут, Тройца. А перед Тройцою у п'ятніцу у нас „деди" ми робімо, варім нєскоромную вечеру, вечеряйом. І в нас уже русалкі попріходілі в п'ятніцу. І вєни у нас живут от п'ятніци аж до другого понедівка, живут у нас, кажут, русалний тиждень..." (село Буряківка).

Повір'я про прихід русалок разом з покійними предками саме в зелену п'ятницю поширені на значній території Полісся. Вони нагадують нам гуцульські повір'я про „памєтну пєтницю", під час якої не можна ні рубати дрова, ні шити, а особливо прясти, „аби не порошити порохами померші душі..."[140] Чи не найголовнішим обрядовим дійством цього дня у поліщуків була вечеря „для дєдов і русалок" (село Селець). Власне у ній і полягала зустріч цих загадкових істот, які були серед поліщуків аж до першого дня Петрівчаного посту. Упродовж цього часу з ними зустрічались, як уже згадувалось, у полі, в лісі, біля могилок і лише зрідка біля річки чи водоймища.

Про свою присутність русалки активно нагадували у четвер після Зелених свят, який поліщуки називали „сухим". Назва ця побутувала на обширній території Полісся України. Щоправда, сама сутність цієї назви не скрізь збереглася у народній пам'яті. Найчастіше її пов'язували з певними заборонами не працювати у полі: не сапати, не полоти і т. ін. „Сухий четвер — не полоть, бо посохне..." (село Людвинівка Овруцького району). „Що цвіте, те не полют. Те, шо не цвіте, вже вроді полют. А іншії такі люди, що ніяк не робили..." (село Бондарі). „На сухий четвер на грядках не робили..." (село Озеряни). Єдине, що можна було робити цього дня у полі, це полоти льон. У деяких селах вважали, що, власне, на русальному тижні і слід полоти льон, бо тоді він ще краще ростиме (села В'язівка, Обиходи). Якось дівчата „обсипали" картоплю, а надбігли русалки і кричали: „ух-ух!" Дівчата шидко побігали в льон, що ріс поруч [...] бо русалки льону бояться..." (село В'язівка).

Отже, своєрідним оберегом від русалок на Поліссі був льон. Звідси й прядіння не можна вважати улюбленою справою русалок, як це подавали деякі дослідники. Загалом майже в усіх обстежених селах поліщуки намагалися уникати будь-яких робіт у „сухий четвер". Правда, відома й інша назва цього дня. „Сухий четвер — це мерлих Тройца. І тоже моя мама колись никогда не робила. Баба і мама гуляют. Проводят у четвер мер-

[140] Онищук А. Народний календар...— С. 47.

лих Тройцу...“ (село Богдани). Єдине, чим могли займатися поліщуки цього дня,— це просушуванням своєї одежі, щоб міль не заводилась. Цей побутовий звичай був поширений у багатьох поліських селах. Власне, з ним у Поліському та деяких інших районах і пов'язували назву „сухий четвер“. Очевидно, з народної пам'яти подекуди вже „вивітрився“ його безпосередній зв'язок з русалками. На це вказує, крім терміна „мерлих Тройца“, й інша назва. „Сухий четвер — то це кажут, не можна робить, бо це „русалчина Тройца...“ (село Прибірськ Іванківського району). Як є у поліщуків „навський“ („наський“, „намський“) Великдень чи „мерлих Великдень“, так, виявляється, є і „мерлих Тройца“ чи „русалчина Тройца“. Вони тільки віддалені у часі на вісім тижнів. Однак дехто з активних популяризаторів народних звичаїв плутає їх і ставить між ними знак рівности. Так з'явилася невідомо звідки, зокрема, „нявська неділя“ як синонім назви „сухий чевер“[141].

Ми вже бачили, скільки фантастичних вигадок щодо русалок подавали літературні джерела XIX ст. Русалкам „пришпиляли“ риб'ячі хвости, змушували носити „зелені коси“ та ще й безперервно їх чесати, бо інакше загинули б без води. Фантазування навколо них не припинилося й досі. Після цього не здивуємося, що русалки самі нині людей більше бояться, як це заявила жартома одна з респондентів. У поліських оповідках про зустрічі з тими загадковими істотами згадується про те, що русалки люблять купатися. Якось усупереч заборонам дівчата купались на русальному тижні і бачили у воді русалку (село Котовське Поліського району). „Троєшного тижня пошли купаться. Вода так-о ходит, наче волною, не уздовж річки, а впоперек річки. От котрась дівчина каже: „Дівки! Русалки...“ І завернулись да побігли...“ (село Мала Чернігівка). Тобто уже не купались. В одному селі бачили русалок, як вони гойдалися на деревах біля копанки (село Прибірськ), в іншому — як „плавали на воді“ (село Федорівка). Поширеною була і заборона купатися в цей період. „То це на русальном тижні вони крепко купалися, тіє русалки. Зайде сонце, то вже ми й купатьса не йдем...“ (село Закусили). „Колись нас только мать страшила: „Не йдіть купатьса, бо русалка втопить...“ (село Борутино Овруцького району). „Як я ходила купаться, да мати мені давала мак свячений, маковки. Це для того, щоб русалка мене не вхопила...“ (село Іванівка Малинського району). Ні в тих конкретних оповідках, ні в самих повір'ях не знайдемо гіперболізації зв'язку русалок з водою. Навіть Д. Зеленін змушений був визнати, що „деякі з наших джерел рішуче нічого не знають про проживання русалок у воді“[142]. Поліщуки були переконані, що найчастіше русалок біля води можна зустріти переважно тільки в „сухий четвер“. „У четвер русалки миються...“ (село Залісся). „А потом уже сухий четвер — вилазят уже [з жита.— ***К. К.***], сушатса...“ (село Купувате). „Сухий четвер — русалки пересушуютси. Да кажут: „От намоклі русалкі знов да й пошлі на той свєт мокриє“. А в четвер оні пересушиваютси...“ (село Буряківка). „В четвер вони купаються, а в понеділок їх проводили...“ (село Заглиб'я Чорнобильського району). „Оце за ції два дні вони уходюють там, постірають, поперепрануть — і пошлі од нас...“ (село Залісся). Виявляється, що поліські русалки, цілком як люди, готуються в дорогу.

---

[141] Скуратівський В. Місяцелік...— С. 68.
[142] Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии...— С. 140.

Перед своїм відходом миються, перуть одежу й сушать її, щоб чистими й сухими повертатися туди, звідкіля прийшли. Очевидно, й назва „сухий четвер" походить звідси. Неспроста ж поліщуки цього дня не боялися просушувати свою одежу, яку зберігали у скринях.

За поліськими повір'ями не так важко з'ясувати, куди відходять русалки після русального тижня. „Заключітєльний день, вже вони розходятса, ціє русалки. Вже нагулялись по житах, вже вони розходятса, хто куда..." (село Гошів Овруцького району). „А в Петровку, первого дня, ідут куди їм положено, куди Бог показав..." (село Купувате). Подібних невизначених відповідей не так і багато. Частіше можна почути, що русалки повертаються „на той світ", звідки й приходять. „Господь так дає, що вони виходять оттудова русалками..." (село Рудня-Димерська). Оскільки, як згадувалось, вони приходять на Зелені свята разом з покійними предками, то й само собою зрозуміло — з могилок. „З кладбишча вони приходили..." (село Перга)[143]. В останні дні перебування русалок серед людей поліщуки найчастіше зустрічалися з ними на кладовищах чи поблизу них. „Баба ще дівчинкою пасла гуси коло могилок, то бачила русалок..." (село Любовичі Малинського району). Поверталися із сусіднього села з весілля. Ішли через кладовище. „На кладбищі з гробків іде до того гробка і ззаду тягнеться марля. І дві штуки переходять, наче од гроба до гроба. Хлопці ішли, матюгалися, брат мій і сестрин чоловік, а тепер замовкли. Так чешут, так ідут..." (село Станишівка). Часом безпосередньо бачили, як русалки поверталися на могилки. „Так місячно, коли виходить во двор, і по двору собі ходить, щось мурмоче, мурмоче там. В яком ховали, в таком вона й ходила. А тож вона походила, походила. Стали перві півні співать, і вона убралася з двора на дорогу. Ми слідом вийшли на дорогу, а вона пошла, й пошла дорогою аж до кладбищ..." (село Підгайне). В тому, що русалки перебувають у могилках, звідси приходять і туди ж повертаються, переконуємось із багатьох наведених нами поліських повір'їв. Коли, наприклад, навіть дитина запитує матір: „Мам', а коли русалки йдуть на могилки?" (село Пироговичі), було б цілком недоречно перепитувати, куди відходять русалки. У відповідь поліщуки у багатьох обстежених районах тут же запитали б: „А де їм бути?" Адже для них русалки можуть повертатися тільки на могилки, звідкіля й приходили з „дєдами" на русальному тижні.

Ці повір'я істотно доповнює і уточнює обрядова практика. Крім ритуальної зустрічі русалок у зелену п'ятницю, повсюдно на Поліссі відбувалися ритуальні проводи їх у перший (значно рідше — другий) день Петрівки. Цей день, як уже вказувалось, називали „розиграми" („розиргами"), „бриками", „бриксами", бо саме того дня ці загадкові істоти перед відходом на місце свого перебування влаштовують своєрідні игрища, прощаючись на певний час не тільки з живими людьми, але й одні з одними. Таким чином, русальна обрядова традиція на Поліссі дає підґрунтя для кращого зрозуміння суті двочастинної структури ритуалу практично всіх календарних обрядів. Як зустрічали і проводили покійних предків під час рокових свят у календарних циклах, так само поводилися поліщуки з русалками. Звичайно, обряд проводів русалок не дійшов до нас у всій своїй первісності, навіть незалежно від християнізації. Час вносив свої корек-

---

[143] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 92.

тиви. Так було з побутом наших предків, так сталося і з календарно-побутовими звичаями та обрядами, в тому числі й русальними.

Упродовж тривалого часу на Поліссі склалися різні форми ритуалу проводів русалок, а подекуди загубилися повністю. Так, у більшості сіл Олевщини їх уже не знають. При такій потужній кількості повір'їв годі припустити, що тут русалок у давнину не проводили. Останній день перебування русалок серед людей, так звані розирги, тут називали „розбігами" (села Жовтневе, Кишин та інші) від того, що ніби в цей день русалки „розбігаються". У деяких селах Житомирщини досить було у цей день порозв'язувати усі вузлики, все, що до того було зав'язане в хаті, і розплести коси. А це само по собі означало „русалки пускати" (села Любовичі, Будо-Вороб'ї) у „русалчин вечір" (село Розсохівське). У деяких селах Іванківського району навіть старші мешканці, хоч і чули про те, що русалок колись проводили (село Старовичі), участи у цих проводах уже не брали: „[...] батюшка запрєщав" (село Коленці). На прискорену втрату і забуття це обрядове дійство було приречене в „радянський час". Тому воно, навіть значно трансформоване, не всюди збереглося у народній пам'яті. Під час експедиційних мандрівок з'ясувалось, що в 14 досліджених селах проводів русалок уже не знали. Подекуди ритуал був настільки трансформований, що зводився лише до гостини у хаті чи безпосередньо на вулиці у колі сусідів і родичів. Це стосується такого звичаю, як „бити коршака", виявленого на Житомирщині. „Гуляли надворі до вечора у складку, а потім у чиїйсь хаті. І так по всіх кутках..." (село Рубежівка). „Пили й гуляли баби. І навприсядки сядали, скакали єдна через другу. І то жонки тольки..." (село Іванівка). „Розирги — жонки збиралися. Але шоб мушчини не знали. А мушчини проте знайдут їх да тоді регочут. Б'ют того коршака..." (село Великий Ліс Коростенського району). „Жонкі собі збирались на коршака, а молодшіє були — да в другій хаті збирались да гуляли, да коршака били. Чоловіки десь собі окремо гуляли..." (село Гуто-Мар'ятин Народицького району). Подекуди на такі гостини не допускали вдів (село Каленське Коростенського району).

Суто жіночим по „розигри" було дійство „замочувать дойнички". „То вже нічого не роблять на розигри. Збиралися, дойнички замочували. Ну, бере тая шо, де тая шо, да там уже вип'ють. Да це так замочували..." (село Заруддя). Його виявлено лише у трьох селах, тоді коли дійство „бити коршака" — в одинадцяти поліських селах. Такі суто жіночі гостини, найхарактернішою прикметою яких, на думку М. Грушевського, є оргії[144], були відомими й на Поділлі під назвою „росалі". За даними А. Свидницького, це — „бабське свято, і з чоловіків там ніхто не буває, де його обходять. То на росалі жінки самі купаються, не роздягаючись, і кого спіймають, також зо всім у воду тащать; як єсть, так і вкинуть — одягненого, взутого, щоб дощ ішов"[145].

Якщо поліщуки „били коршака", то подоляни „гонили шуляка"[146]. Ці веселі гостини-грища не можна повністю ототожнювати з розиграми, тобто проводами русалок, до яких вони мають опосередковане відношення. Тим більше не можна трактувати їх як елементи господарської ма-

---

[144] Грушевський М. Історія української літератури.— Т. 1.— С. 189.
[145] Свидницький А. Відьми, чарівниці...— С. 416.
[146] Килимник С. Український рік...— Т. 4.— С. 89.

гії — захистити курей від шуліки (коршака)[147]. Практично ці гостини були хоч і значно трансформованими, але все-таки завершальним акордом обрядової русальної практики. Навіть в одному і тому ж селі жінки „замочували дойнички" вже після самих проводів русалок (село Оране Іванківського району). Але спочатку треба було провести (випровадити чи „витягнути") зі села русалок. Подекуди ще казали „топити русалку". Та в жодному з досліджених сіл респонденти не вживали терміна „проганяти русалок", який часто подає Д. Зеленін[148]. „У нас то так не спроваджували [не проводили русалок.— *К. К.*], но так то їх поважали..." (село Кам'янка). Власне на повазі до цих загадкових істот і базувався основний обряд проводів. Відомі декілька його варіантів залежно від місця зосередження основного дійства. Такими місцями були річка, ліс, кладовище. Спільним для цих варіантів було виплітання вінків з волошок чи інших квітів, берези, клена, осики та хмелю і похід з ними до місця проводів. Здійснювалось це переважно у перший день Петрівки. Лише в окремих селах русалок проводили у наступний вівторок або аж на Купала. Але такі села можна перерахувати на пальцях однієї руки.

Зрідка в цих дійствах брали участь ряджені у русалок. „Були у нас такіє женшчіни, шо убиралась за русалку, платтє бєлоє одягала, вінок на голову з цвєтов. Вінок одягали, так, бєле платтє, а закривати лицо не закривали. У нас цього не було..." (село Буда-Радинська Поліського району). Декілька жінок у білих сорочках з вінками на голові могли часом очолювати сільську процесію, що проводила русалок (село Бенівка). „Я знаю, шо колісь на могилках дєвки одєваліси. Так я це знаю, трошки помню, одєваліси в біле і по могилках уже ходить. А дівки остальниє ходят уже да спєвают: „Проведу я русалочки в щирий бор, А сама я пойду в татков двор..." (село Новосілки Чорнобильського району).

Проте у більшості досліджених сіл рядження під „русалку" не мало ритуального навантаження. Коли ж парубки чи навіть жінки заради жарту хотіли налякати учасників проводів, то зумисне переодягалися в білу одежу і переховувались у потаємному місці. А коли наближався хтось із учасників дійства, вискакували, імітуючи, що це русалка хоче спіймати. На підставі зібраних повідомлень годі робити якісь серйозні висновки щодо звичаю рядження у русальній обрядовій практиці. Вони дещо суперечливі. Так, на Коростенщині рядження під русалку побутувало лише в окремих селах, де проводи русалок здійснювали на Купала. Там ряджену кидали у воду, щоб дощ падав. „От такий обичай іще у Злобичах і досі сохраняється..." (село Мелені). У деяких селах того ж району взагалі не знали, що русалок треба кудись проводити чи на Купала, чи на „розирги", хоч сам термін був їм відомий. „Розирги, то йдуть на розирги льон полоть, кажуть, шоб гарний льон був..." (село Обиходи).

Цікаво, що навіть там, де русалок проводили до річки, вінки, з якими йшли, приносили додому і тут же кидали на грядки, „щоб капуста добре росла" (село Мелені). У селі Мусійках (Іванківський район) русалок проводили до річки (за іншими даними — на кладовище), а як повертались додому, сплетені віночки кидали у жито. В жито кидали русальні вінки („вільце") і підлітки у Термахівці, а дорослі цього не робили. Навіть там,

[147] Скрипник Г. Зелені свята...— С. 100.

[148] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография.— С. 399.

де русалок проводили до річки і кидали вінки на воду, ще по одному вінку приносили додому — на капусту (села Залісся, Паришів, Андріївка). Дехто зі сучасних дослідників уважає, що навіть у цьому вінку, який плели на проводи, відображено зв'язок русалок з вегетативним культом та ідеєю родючости, припускаючи, що зелені гілки, трави, квіти, злаки, відповідно до архаїчних уявлень, були вмістилищем чи уособленням русалок-„навій", тобто мерців[149]. Як же тоді трактувати „вільце" чи плетений зі зелені довгий „ланцюг" замість вінка, яким прибирали хрест при вході до могилок (села Купувате, Опачичі)? Насправді вінки, з якими проводили русалок, не можна вважати заміною, уособленням русалки. Коли виходять усім селом проводити русалок і кожен одягає зелений вінок, а дівчата ще й розпускають коси, то тут не бачимо елементів ряджения. А тим більше там, де беруть по декілька вінків і потім кидають їх на грядки з капустою або в жито. Вінок з квітів чи зелені та розпущені коси — атрибут весільної, а заодно і похоронної обрядовости. З розплетеними косами поліські дівчата ходили прощатися з покійними подругами — розплести їм коси і накласти вінок на голову перед тим, як їх накриє домовина. Зрештою, такими найчастіше і бачили русалок. Чому саме такими, можемо здогадуватися. Ми вже частково спостерігали, як вони ставали опікунами житніх ланів — так само, як і покійні предки. Але тільки з'ясувавши зв'язок русалок з клечанням, можемо дізнатися про сутність зв'язку поліських русалок із зеленню.

Щось подібне маємо у зв'язку русалок з лісом і водою. На побутування у поліщуків Чернігівщини звичаїв проводити русалок до річки чи лісу українські дослідники звернули увагу ще у XIX ст. Так, за даними М. Максимовича, на розигри берізку топили в річці, а обряд називали „проводами дрьоми"[150]. За твердженнями Б. Грінченка, сільські мешканці у цей день вбирали голови у вінки з трав, ішли до річки і врочисто з піснями проводжали русалок[151]. Лише після цього можна було безпечно ходити поодинці в поле, ліс чи купатися в річці. „В останній день Русального тижня „топили русалку" — тільки казали так, спеціально нічого не робили... Жінки і чоловіки збиралися до 'дней хати, варили вареники, пили горілку. Казали: „Уже нема русалки". Такий звичай у селі Середи Ємільчинського району Житомирщини зафіксувала недавно Н. Гаврилюк[152]. На Олевщині, де також не знали ні терміна „проводи русалок", ні самого ритуалу, також зафіксовано спорадичний випадок дійства „топити русалок". „Русалки топить — до річки йдуть. Збираються до річки, да беруть горілки. Це — русалки топить..." (село Зубковичі). У наведених прикладах ні річка, ні термін „топити русалок" не мали ритуального відношення до води взагалі. Подібна ситуація була і з проводами русалок до лісу. Його зафіксовано заледве у шести населених пунктах зі ста одного, де побутував сам ритуал проводів, один з них — у Поліському та чотири — в Іванківському районах Київщини. „До хвойняка проведуть із співами, а тоді вже й тут по чарці п'ють..." (село Леонівка). „Нарвем цвєтов

---

[149] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 127.

[150] Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина // Максимович М. А. Собрание соч.: В 3 т.— К., 1877.— Т. 2.— С. 523.

[151] Гринченко Б. Этнографические материалы...— Вып. 3.— С. 116.

[152] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 118.

по болоту, пов'єм вєнкі, понадіваєм вєнкі і проводим аж туди, у хвою. Оце ми проведем їх туди в ліс, а тоді зашибаєм отіє вєнки на велику хвою, а самі бєжом додому, шоб русалкі нас не погельготали...“ (село Феневичі). Зрештою, до лісу, до річки, на думку самих поліщуків, русалок проводили часто ще й тому, що „до могилок далеко“ (село Усів), бо „боялись на могилки“ (село Ладижичі). І все ж обрядова практика на обстеженій території найчастіше пов'язана з кладовищем. Про це свідчить статистика: у 14 селах не знали чи забули, як проводять русалок, у шести — до лісу, у восьми — до річки (за іншими даними — і в жито), а у 52 — безпосередньо на кладовища. Інші варіанти, на зразок „топити русалки“, „бити коршака“ чи „замочувати дойнички“, могли бути лише трансформованими фрагментами давнього русального ритуалу. Таким чином, основним місцем проводів русалок залишалися могилки. Власне, цей варіант русального ритуалу наочно ілюстрував самі повір'я, що русалки приходять з могил і саме туди їх належить провести. А де ж їм ще бути, як не в могилках? І цього не зможуть спростувати навіть спорадичні повір'я, що русалки першого дня Петрівки „в улях ховаютса“ (село Хочине), бо і тут простежується їхній зв'язок з предками. Ритуал проводів русалок на могилки характерний для Поліського, Іванківського (частково), Вишгородського районів. Інколи спостерігався у Малинському і Народицькому районах, але найбільш властивий безпосередньо Чорнобильщині. Де б не побутував, цей ритуал має чимало спільних рис. Здебільшого проводи відбувалися у післяобідню пору, ближче до вечора. Крім відомих уже вінків, беруть зі собою різні припаси, необхідні для влаштування трапез. Окремі дійства, як-от способи обходу кладовищ чи поведінка безпосередньо на могилах, хоч і створюють підґрунтя для варіативности, але не вносять істотних змін у сам ритуал. „Вєнки наплєтут да понадєвают. І в руках нєсут, і ідут на кладбіща. А тоді на кладбіщах усі сходятся. І кругом кладбіщов три раза обходят і спєвают свої пєсні: „Ідіт ви, русалочки, в темний бор, а я пойду до батенька, в батьков двор...“ (село Городещина). „До своїх родних несут цвєти на могилки. Хто сколько гробків має, столько пучків в'язали, а на молодих вєночкі ложили...“ (село Мартиновичі). „Хто вєночки, хто просто букети прив'язуют до хрестів — кожне до свойого, своїх родних. І молятса Богу. І тоді виходят вже і гуляют там собі...“ (село Рудня-Грезлянська). „На могилки русалки проводили. Пообідают там. Горілку берут, закуску берут...“ (село Мар'янівка). „Як на Радовницю, да йдут да гуляют, п'ют і єдят. Да проведем тіє русалочки. Пройдем колом. Да поспєваєм їм трохи, цим русалочкам. Да вже й тоді посидим да повечеряєм, да будемо розходитись додому...“ (село Червона Зірка). Отже, в Поліському районі проводи русалок за своєю сутністю нічим не відрізнялися від Радовниці, „гробків“ чи „проводів“. Як у першому, так і в другому випадках на могилах родичів залишали частину страв. „І варенічков покладут, і пампушечку покладут. І яєчко, і конфети...“ (село Діброва).

Майже аналогічно проводили русалок у деяких селах Іванківського району. „Кожне йде саме. А там на кладбищах і збираються. Могилки обходили. Колись [вогні палили.— ***К. К.***], а тепер — ні. Тепер не палять. Отак накладуть вогонь і перескікували. Кругом ходят на кладбища і так, да обхождениє ходить, а тоді співають. Як до дівочок — так вєночки, вєночки такиє плели, а хлопцям — то букетики. Як у кого мале дитя, то несут, а в кого старе, то не несуть, бо старе вже, йому вже не нада...“ „Це

ж тоже вродє дєди були, то ж тоже дєди. Провели русалок, там повечеряли. А це таке ж наче божественне було, да обов'язково проводили русалки...“ (село Оране). „Це вже збираютса дєвки, в'ют вєнки. Берут плюшняк, любисник, в каждого шоб в руках було. Ідут на могилки. Русалки одведут, і тоди нікто нічого не боїтса. Попоїли та додому ідут...“ (село Страхолісся). „Зберемося, вєночки наплетем да підем на кладбище. Спєваємо з тими вєночками, за руки поберемся. А до могилок як дійдем, дак котора ближчей, почепить, а то — втєкать. Бо в нас такіє були жонки, тамечка покойна вже вона, то хоть шо — вона налякає. Коси розпустить, наче русалка, да тоді в білій сорочці і за нами ж тоді бєжить...“ (село Прибірськ).

Часто до подібних „жартів“ удавалися і парубки, робили перепони на дорогах, здіймали шум, але ці дійства були більше для розваг. Вони мали відповідне підґрунтя, адже русалок не тільки поважали, а й боялися. Ця амбівалентність у ставленні до русалок породжувала страх перед ними. Його підтримувало і саме місце проводів — кладовище. „Понадєваєм вєнки, ідем спєваєм. До могилок прийшли. В могилки повкидали, а самі ж уже назад. А хлопці взяли, переп'яли дорогу. Ми ж бєжим, не бачим. Да через ту веровку перекурдом — реготу вже такого...“ (село Пироговичі).

Аналоги до згаданого ритуалу знаходимо у багатьох селах Вишгородського району. „Ішли на могилки, спєвали. У могилки зайшли і повішали там на хрести того вєнка і поспєвали: „Проведу я русалочок в чистий бор, А сама вернусь в батьков двор...“ Хто з семйою, а хто сам прийшов, і сем'ями. Постеле настульника того саморобного і садились кругом на могилки усередині. Постелютса і вечеряют. У кого могилки, так розносят, птиця там поїст. І хліб кришили, і так положиш. Назад як ідем, дак прийшли до ворот, постали до помолились, да й пошли додому...“ (село Сухолуччя). „Ну, кожне йде з вєночком, з букетом. Збирається чимало людей. Кожне до своїх родітєлєй іде. І тоді тричі обходять могилки ті. Співають про русалки. А тоді обійдуть до вже застилают настольники, берут те все, шо вдома готове приносит, і отмєчают...“ (село Федорівка). „Уже скидаємо ми у хаті оці клени, виносимо, убираємо по вікнах оцю лепеху і русалок проводили. Проводили на кладбище. Колись віночки вили з квіток. Просто у руках несли. А тоді на хрести вішали. Кажуть: „Оте вмерло на Тройцу“. Чи на могили там ложили. Я думаю, шо вішали тим, шо на Тройцу вмер, а може, на любий хрест свойой родні. Я за це прямо вам не можу сказать...“ (село Богдани).

Звичайно, не всі пам'ятають русальні традиції, які подекуди були штучно перервані і лише в останні десятиріччя почали відновлюватися. Але є на Поліссі і такі місцевості, де традиція проводів русалок практично не переривалася до чорнобильської катастрофи включно. Навіть вимушене переселення з радіоактивно забруднених територій при умові компактного поселення односельців на новій території не було причиною для її відмирання. Такі переселенці навіть у чужорідному середовищі продовжували дотримуватись своїх звичаїв та обрядів, хоч мали змогу спостерігати, що автохтони то „дєдов“ не понімают“, то русалок не проводять. Безперервність в обрядово-звичаєвій сфері притаманна багатьом населеним пунктам Чорнобильщини. Власне там найповніше і найбільше збереглося поліських архаїчних елементів, і не лише в обрядовості. Саме звідси й отримаємо найповнішу відповідь, чому найчастіше у поліських селах

русалок проводжали до могилок. Тож спробуймо скористатися цими матеріалами. „Да тоді у кажного, шо спєває, шоб вєнок був із осіни сплєтєний. А тоді проводіт за сєло. Ну, могилки у нас далєко, може, два кілометри, дак туди нє ходілі, а толькі за сєло. А тиє вєнки поподкидают, поспєвают. Як станєш оттуда ітті, хлопци приготовят тією уліцею верьовок штук трі. Хто зачепив, упав да вже лєжить. А тоді вєнка нєсєш і на капусту. І молодиє, і стариє. Ето був, так сказать, общий вечер..." (село Усів). „У понеділок русалки проводять, спєвають, на кладбіща русалки проводять дівки й хлопці, жонки й мушчини. Обійшовши тричі могилки, переворачувалися старі на могилках..." (село Шепеличі). „Надівали білиє лляниє сорочки, плели вєнки. Хліб, водку з собою брали. Співали пісні. І проводили до самих кладбищ. Попереду вони йшли, ніби проводили русалок..." (село Бенівка). „Зговарівались, до гурту сходілісь. І тоди ввечері ідут на кладбіща. Ішлі прямо через могилки. За могилками пліт є, огонь ложілі. Перекулдикувалісь через могіли, шоб спини не боліли. Ішлі назад з вєночками, тіє вєночкі на капусту, шоб капуста зав'язивалась, одного на хреста вішалі. На мосту перепіналі веровкамі, облівалі водой. Старих не облівалі..." (село Товстий Ліс). „Я знаю, шо колісь на могилках дівки одівалиси. Трошки я помню, шо одєвалиси в біле і по могилках уже ходит. А дєвки остальниє ходят уже да спєвают..." (село Новосілки). „До могілок шлі, а там бралі солому, куля, да палілі, да перескікувалі ягонь, которие да по могілках курдикались, шоб спіни нє болєлі..." (село Буряківка).

Як звичайно, учасниками ритуалу були всі, хто бажав, у тому числі й чоловіки. Чистий одяг, білі сорочки, чехлики були не стільки атрибутами ряджения, скільки необхідними предметами для такої урочистости, як проводи русалок. Згадаймо, що навіть на зажинки поліщуки виходили у чистій одежі[153]. На проводи русалок брали зі собою і по декілька вінків, один з яких залишали на гробах, а інший приносили додому і кидали на грядки. Несли зі собою також хліб, продукти й горілку для гостини. Однак це не було сталим елементом ритуалу. Ми мали змогу переконатися, що звичай обрядового „годування" як предків, так і русалок зазнав значної трансформації. Там, де ритуал здійснювався увечері, поблизу кладовища розкладали вогні. Коли поверталися додому, парубки подекуди обливали дівчат і молодиць, щоб дощ ішов. Але це дійство було не настільки поширеним, як сам ритуал проводів русалок на могилки, і його, очевидно, не варто вважати архаїчним, хоч воно відіграє помітну роль і в каузальних обрядах „викликання дощу". Відомо, що на Поліссі звичай обливати водою був і засобом покарання тих, хто порушив відповідні заборони, що стосувалися певних календарних дат. Так, було узвичаєно обливати водою чи штовхати у річку ту господиню, яка палила у печі на Благовіщення. За те, що вона „запекла росу" чи „запекла сонце", унаслідок чого довго не буде дощу, обливали не лише господиню, а й піч або покуть хати. Що ж до обливання водою у ритуалі проводів русалок, то це більше було пов'язане з повір'ями, ніби русалки мусять плакати, перебуваючи свій останній день серед людей. Адже плачуть покійні предки, коли їхні живі родичі не йдуть на могилки під час чийогось похорону. А ті з надією побачити рідню виходять до воріт зустрічати.

---

[153] Кутельмах К. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1999.— Вип. 2: Овруччина. 1995.— С. 193.

У ритуалі проводів русалок на могилки є ще окремі невизначені моменти, які можна зрозуміти, тільки уважно вникнувши у повний опис ще одного варіанта чорнобильського ритуалу. „Через тиждень послє Тройці, в понеділок увечері, як поприходят корови з пашї, всі вже з усім впорались. Молодьож плете вінки із польових квіток, а старшіє плетут з берези, здоровиє такіє плетут. І виходят з хати всі, хто може. Даже такіє больниє люді, котріє не можут ходить, виходят і сидят на вулиці. Но в хаті в тот вечер ніхто не остаєтси. І сходятси докупи. І кажда вулиця веде свої русалки. Збираютси докупи і пісні співали спєциальниє. Їх за год це тотькі в цей один день спєвают. Ніколи больш нє співают тих пєсєн. Там „Василь", „Рожа" називаютси. І от іде одна вулиця, спєвают пєснї. Друга вулиця веде. І ждут, на перєкрьостку ждут, пока центральна уліца буде йті. Іде центральна уліца, дєвкі коси порозпускают, вєнкі понадєвают, коториє нєзамужем. Старєйшиє на руках нєсут березовиє вєночки, велікіє вєнкі з берези. Діток малих несут у вєночках. А вже молодьож поставіла жердкі, такіє вєлікіє жердкі, які могла поставіть, кругом кладбішч, по углам кладбішч. Ну, там куфайку яку в переробчи в мазут вмочил — факєли такіє на углах кладбішч горят. І тогда вже, як уже подобралісь усє на перєкрьостку, йде всє сєло, і старі, і малі, це вже землі важко як. Ночью темно, і всі йдут, сходятса докупи всє уліци, тоді спєвают. Поспєвалі, а тоді ідут усі до кладбішча — ведут русалкі на кладбішча вже. Доходят до кладбішч, хлопают у ладоні, з ружей стреляют, з „подсмалков" тих стреляют — загоняют русалок вже в могілкі. Заходят в могілкі, хлопают в ладоші і берутса за рукі, сколькі могіл могут охватіть. Сколькі могіл может цей круг охватіть, ходєт і спєвают — то танкі кругом могіл. Потом вєшают вєнкі на хрести і йдут дальше по могілках. Знов, сколькі зможут охватіть цих могил, столько танок поводят. І так по всіх кладбішчах поводят танкі, повєшают ціє [вінки.— *К. К.*], поспєвали, виходят з кладбішч — і всьо. І цих пєсєн больше нє спєвают. І тоді вже гуляют, хто сколькі хоче. Спєвают усякіє, хто які хоче, но тих пєсєн, якіє в тот вечєр, вже больше нє спєвают. І вже гуляє молодьож, старіє — по домам. Но виходят з хат всі. Це ж зємлі важко — всє сєло. Дівок через могили перекідалі. От дівчина, подошлі, раз — і перекінут через могіли. Ну, було таке, шо поврєждалі хребти, і це вже прєкратілось. Палкі кідалі, на кого попаде. Було таке, шо одному щоку розбілі сільно. І сказалі це бросіть, толькі так. Стрелялі з ружей..." (село Річиця). Наведений опис ритуалу, який у Річиці зберігся до наших днів, має величезне науково-пізнавальне значення. Його одного достатньо, щоб узяти під сумнів цілу низку тверджень не тільки Д. Зеленіна, а й пізніших російських дослідників. Поміркуймо, на яких підставах В. Соколова стверджувала, що „на більшій частині України, в крайньому випадку в XIX ст., троїцьких обрядів, крім прикрашення зеленню хат, не було..."[154] Цю тезу, в істинності якої дослідниця була переконана, вона доповнила так: „Але в Україні при широкому розповсюдженні повір'їв і оповідок про русалок спеціальних обрядів, пов'язаних з ними, не збереглось, правда, весь тиждень співали русальні пісні"[155]. Не знаємо, що відповіли б на це поліські русалки, бо навіть не бачимо предмета для подальшої дискусії. Хочемо лише звернути увагу на декілька іс-

[154] Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...— С. 189.
[155] Там само.— С. 215.

тотних моментів, наявних у ритуалі річицьких селян, тепер уже переселених в інші краї. За їхніми переконаннями, проводити русалок повинні всі. Так вони і чинили. Добре знаючи давні повір'я про те, що ці загадкові для декого істоти приходять з могилок, вони й проводили їх саме туди. Архаїчним є спосіб проводів — здіймання ритуального шуму, стрілянина, плескання у долоні та оточення невеликої кількости могил: скільки може охопити хоровод. Коли вже загнали певну кількість русалок на своє місце, тільки тоді вивішували на хрести вінки. І так робили доти, поки не обійшли кладовище. Згадаймо, що в деяких селах Поліського, Іванківського та інших районів здійснювали раз чи тричі обхід навколо усього кладовища, а тоді чіпляли на хрести вінки і влаштовували своєрідні трапези на могилках. Подекуди тільки доходили до воріт кладовища, кидали вінки за ворота і одразу втікали. Базуючись на характерних для більшости досліджених сіл однотипних повір'ях про те, звідки беруться русалки, які вони, про наявність серед них „своїх" і „чужих", можемо твердити, що ритуал проводів русалок на Поліссі України зазнав значних змін. Але з різниці у формах обходу (чи навколо усього кладовища, чи спочатку окремих могил) ще не можна робити далекосяжних висновків про те, що в різних поліських районах існували різні погляди на русалок. Тому не можемо погодитися з думкою Є. Єфремова про те, що русалками у Поліському та Іванківському районах вважали усіх мертвих, а на Чорнобильщині, зокрема, в селах Річиці, Рудьках, Товстому Лісі та інших — тільки тих, що народилися або померли на русальному тижні[156]. Тут маємо лише значну трансформацію самого ритуалу проводів в окремих районах і збереження архаїки в інших. Якщо у Народицькому, Малинському, Овруцькому та інших районах Житомирщини (йдеться про обстежені села) варіант проводів русалок до могилок виявлено у трьох населених пунктах, то це не означає, що тут русалок інакше сприймали, ніж на Чорнобильщині. Ми уже наводили цікаві повір'я з Олевщини, які повністю збігаються з чорнобильськими. Але тільки в одному селі зафіксовано дійство „топити русалку", сутність якого полягала в гостині. Але ж остання, як заключний акорд русального ритуалу, була властива і чорнобильським поліщукам. „Проводят русалки, да вертаютса, да знов гуляют. Ну, як компанія збираєтса? Сусіди, куми там, такіє одногодкі, молодиє люди..." (село Розсоха). „Як сходили на могилки, ввечері приходять, виривають цю березу [якою клечали подвір'я.— *К. К.*]. І вже п'ють, гуляють. Сядають на ту березу і по вулиці тягають молодиці..." (село Мартиновичі). До чиєї хати березу дотягли, там і влаштовували гостину. А потім знову тягли вулицею і гостилися в іншому місці. „Поставимо три кленини, тоді яку редюжчину — і пошов. Посадимо і їде. Потягнули по селу, а тоді по чарці п'єм, да гуляємо. Тягнуть від хати до хати, і господиня щось виносить до складки. Кажуть: „Витягнули вже русалку" (село Вишевичі). „Аж у другий понеділок после неділі — розигри. Це вже говорять, як виносять зелене з хати — „на клену возять..." Охоча їхать сядає, котра сміла. А потім шо? По бутилці, да сходятса, да закуску, да гуляють" (село Візня Малинського району). На „брикси" у Великій Рачі садовили жінку на березу і тягли вулицею. А потім вже „гуляли". З „витягуванням русалки" збігається і згадуване вже дійство „бити коршака". Вони є трансформованими

[156] Єфремов Є. Русальні пісні на Київському Поліссі // Полісся...— С. 408.

рудиментарними рештками давньої русальної традиції. Приблизним еталоном останньої варто вважати ритуал проводів русалок на Чорнобильщині. Отже, вважаємо науково некоректними твердження деяких російських дослідників про повну деґрадацію русальної традиції в українців[157]. Не знаємо, як ставляться до російських русалок, але українських урочисто проводять ще й сьогодні.

Русальна обрядова практика, а точніше сам ритуал проводів русалок на Поліссі України, не суперечить повір'ям, які тут побутують, щодо походження цих загадкових для багатьох учених істот. Зібраний матеріал підтверджує те, що, за уявленнями поліщуків, русалки походять з душ покійних предків. Їх не уявляли інакше, як звичайних людей, різних за віком і статтю, добрих і злих, „своїх" і „чужих". Але власне того не знали до Д. Зеленіна і не хотіли знати після нього. Цілком інше спрямування мали б його „Очерки русской мифологии", якби він послуговувався поліськими даними. Однак Д. Зеленін не прислухався до порад свого попередника С. Максимова, який ще задовго до зацікавлень Д. Зеленіна русалками упевнено радив: „За точними довідками про русалок необхідно звертатися на південь — до малоросіян. У Великоросії ж найбільш детальні дані про русалок отримуються головним чином з губерній Тульської, Орловської, Калузької і Пензенської. Але й тут веселий образ русалки затьмарюється недобрими, злими рисами"[158]. До цих слів С. Максимова (а він дійшов такого висновку на підставі опрацювання матеріалів Етнографічного бюро князя Тенішева) можемо додати: русалок треба шукати на Поліссі. Одна річ вивчати явище на місці його виникнення, інша — на периферії побутування. Власне, до цієї периферії русальних традицій і звернувся Д Зеленін. Туди завели його етнографічні матеріали, якими він користувався. У розпорядженні вченого було 25 описів ритуалу проводів русалок, з яких 20 — з так званої південноруської території і лише п'ять — зі зони Полісся. Але треба віддати йому належне, що він був першим, хто серйозно підійшов до аналізу русального ритуалу[159]. Услід за С. Максимовим він підтвердив різницю у зовнішності і характері поведінки українських і російських русалок, зближуючи останніх з міфологічними персонажами східних народів[160]. Тут він мав цілковиту рацію.

Порівняльний аналіз опублікованих етнографічних даних та власних польових матеріалів дає підставу вважати, що праслов'янські повір'я про русалок та русальні обрядові традиції найповніше збереглися на значній території сучасного Полісся України. Епіцентром цього ареалу (на рівні зібраних поки що етнографічних матеріалів) визнаємо досліджені поліські райони Київщини та північної частини Житомирщини. Сюди входять Поліський, Іванківський, Вишгородський і Чорнобильський райони Київщини, Олевський, Овруцький та північна частина Малинського і Народицького районів Житомирщини. У рамках комплексних історико-етнографічних експедицій у радіоактивно забруднені зони Полісся ми не мали змоги точніше простежити межі цього епіцентру. Однак вони в основному

---

[157] Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...— С. 223.
[158] Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила...— С. 102.
[159] Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии...— С. 217—277.
[160] Там само.— С. 153, 177, 200.

збігаються з територією, на якій учені-гуманітарії виявили цілу низку архаїчних елементів у матеріальній культурі, традиційному мистецтві, фольклорі Полісся, частково висвітлених у спеціальній літературі[161]. Якщо врахувати, що Полісся чи якусь його частину чимраз частіше ототожнюють з прабатьківщиною слов'ян[162], то українські народознавці ще у великому боргу перед цим краєм, яким більше чомусь цікавляться російські дослідники, зокрема вчені Інституту слов'янознавства РАН, які невдовзі відзначатимуть 40-річчя своєї першої поліської експедиції, організованої влітку 1962 р. Після багаторічних досліджень цього краю вони дійшли висновку, що сучасне Полісся для лінґвіста, фольклориста і етнографа є заповідником мовної і духовної культури і зберігає багато цінних фактів усної живої старовини[163], до якої належать і поліські повір'я про русалок та ритуал їх проводів, тобто русальні свята. На ґрунті польових досліджень та аналізі літературних джерел можемо ставити питання, чи не є згаданий ареал і місцем формування повір'їв про русалок. Маємо надію, що з часом і на нього отримаємо позитивну відповідь. Згадаймо, що Б. Рибаков уважав русалії „загальнослов'янським (а можливо, й загальноіндоєвропейським) аграрним святом, пов'язаним з родючістю полів, молінням про дощ і народженням нових колосків“[164]. Погоджуючись з першою частиною міркування Б. Рибакова щодо давности русалій, спробуємо перевірити це на поліських даних. Якщо відома, хай навіть приблизно, територія формування повір'їв про русалок, то варто спробувати бодай гіпотетично встановити відносну хронологію цього цікавого явища. А вона „закодована“ знову ж таки у поліських повір'ях і обрядовій практиці. Власне, звідси є змога з'ясувати давність чи новочасність цих повір'їв, яким чином і коли могла сформуватися обрядова практика, яких змін вона зазнала під час історичного процесу.

5. Прадавні свідки наших коренів. (Замість висновків). У русальній обрядовій практиці важливе місце займає клечання. Згадки про нього є у літературних джерелах. За даними М. Маркевича, „в суботу перед духовим днем, як сонце сідає, натикають гілля дерев перед дверима будівель, ставлять їх всередині хат по кутах, посипають долівку і землю перед дверми аїром, осокою та іншими травами...“[165] Детальніший опис клечання безпосередньо з Полісся середини XIX ст. подає М. Пйотровський:

---

[161] Купчинський О. А. Найдавніші слов'янські топоніми України як джерело історико-географічних досліджень (Географічні назви на -ичі).— К., 1981; Исаенко В. Ф. Неолит Припятского Полесья.— Минск, 1976; Глушко М. Релікти водного транспорту поліщуків Київщини // Записки НТШ.— Т. CCXXX.— С. 190—199; його ж. Бовкун як етнокультурний феномен українців // Вісник Львівського університету: Серія історична.— Львів, 2000.— Вип. 35.— С. 501—516; Радович Р. Релікти архаїчного поліського житла // Полісся України...— Вип. 2.— С. 87—98; Сілецький Р. „Входчини“ (Новосільні звичаї, обряди та повір'я) // Там само.— С. 117—124; Клименко І. Жнивні мелодії Овруччини (У контексті „загальнобілоруського“ ареалу) // Там само.— С. 341—364.

[162] Оссовский Л. Западное Полесье — прародина славян // Вопросы языкознания.— 1971.— № 1.— С. 111— 118.

[163] Толстые Н. И. и С. М. О задачах этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник...— С. 9.

[164] Рыбаков Б. А. Русалки и бог Симаргл-Переплут // Советская археология.— 1967.— № 2.— С. 101.

[165] Маркевич Н. А. Обычаи, поверья...— С. 56.

„Прикрашають свої помешкання від воріт вирубаними свіжо деревами клена, ясеня й берези, обсаджують ними хати перед дверма і вікнами, навіть перед господарськими будинками, як коморою, стебкою та хлівами, в хаті над образами й по кутах затикають зелені галузки з цих дерев. На Зелені свята мають наші селяни такий звичай: назбиравши на полях і луках різного зілля, приносять його пуками до церкви, звідки по посвяченні ховають за образами або де в коморі, а в слабостях підкурюють ними тих, що терплять. А в неділю рано вистелюють хату по землі, сіни, перед дверма, на подвір'ї, а деякі й усе своє подвір'я свіжим вижатим татарским зіллям [...] Посипування цим зіллям відновлюють другого і третього дня Зелених свят...“[166] За 150 років, що проминули від часу фіксації цього звичаю, майже нічого в ньому не змінилося і сьогодні в усіх обстежених селах. Правда, не всі поліщуки посипають зіллям долівку в наступні дні свят. Усе інше збереглось, як і в часи М. Пйотровського. До цього ще можемо додати, що зілля Зелених свят повсюдно зберігають не лише для підкурювання хворих, а й для відвернення грози. Зелень, якою застеляли долівку в житлі, зберігали і клали у труну покійників. „Троєцьке зілля“ (май) клали в току під перші привезені з поля снопи нового врожаю, „щоб миші не їли“. Так чинили не лише поліщуки, а й практично скрізь в Україні.

Тепер ні в кого не викликає сумніву давність клечального звичаю. Інакше він, хоч і в різних модифікаціях, не траплявся б у календарних обрядах весняно-літнього порубіжжя у багатьох народів Європи[167]. Не одне покоління як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників пробували віднайти його генетичні корені. Історіографія цього питання надто велика і потребує спеціального викладу. Тому обмежимося лише міркуваннями окремих дослідників. Так, представник російської „міфологічної школи“ О. Афанасьєв виходив зі слов'янського „культу дерев“ чи „священних гаїв“. На його думку, навіть християнство не змогло витіснити цього культу, бо „двовірний народ довго зберігав побожну повагу до старих дерев, розповідав про духів, які перебувають в дрімучих лісах, здійснював під їх покровом свої грища, жертовні та інші обряди. Зустріч весни, свята на честь оновлення природи (Семик, Трійця) і творчих сил літа (Купайла) досі відбуваються у лісах та дібровах“[168]. На думку Д. Зеленіна, „в обрядах Семика і Трійці ми бачимо змішування двох культів — культу рослин і культу покійників...[169] Більш давніми у троїцьких обрядах він уважав ті елементи, які пов'язані з культом рослин (внесення у село прикрашеного деревця, найчастіше — берези, заплітання вінків на живих деревах). Навіть трапези під берізками зводив до культу рослин, хоч сам з цього приводу зауважував, що „вже з давніх пір їх [трапези.— ***К. К.***] вважають пригощенням для русалок“[170]. Підґрунтям, на якому виріс культ рослинности, Д. Зеленін уважав тотемічні вірування слов'ян, тобто тотем-

---

[166] Возняк М. Народний календар із Овруччини...— С. 322.

[167] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — нач. XX в. Весенние праздники.— Москва, 1977.— С. 45, 64—66, 81, 103—105, 119, 156, 158, 172, 198, 215, 233—234.

[168] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. 2.— С. 321.

[169] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография.— С. 394.

[170] Там само.— С. 395.

ні стосунки з деревом. Саме у клечанні, на його міркування, збереглися рештки „ритуального порушення табу на вирубування дерев-тотемів, і самі табу на вирубування формулювались іноді так: „гріх ламати березу до Трійці"[171].

З цією гіпотезою Д. Зеленіна погоджувався Ф. Колесса. У замаюванні хати, подвір'я й воріт усяким зіллям та зеленню, що „має відганяти всяку нечисту силу", він бачив пережитки давньої весняної обрядовости. Сам звичай Ф. Колесса ставив у зв'язок „з колишнім обожнюванням дерев у слов'ян і первісною вегетаційною (ростинною) магією, себто вірою, що, наряджаючись у листя й квіти, людина неначе помагає землі покриватися зеленню"[172].

Обережнішим у цьому сенсі був К. Мошинський. Звичай клечання він не виводив з культу рослинности чи культу дерев. Для нього „дерево живе чи зрубане служить також в Європі як місце, на якому перебувають чи відпочивають душі померлих, а міфічне дерево на певних теренах Землі послуговує помешканням (птахоподібних) душ взагалі"[173]. Та сучасні дослідники більше довірились трактуванню Д. Зеленіна, значною мірою зіґнорувавши цікаву думку польського етнографа. „Основа троїцької обрядовости — культ рослинности, яка в цей період починала розцвітати",— переконує В. Соколова[174]. Вона вважає, що цей культ виявився у прикрашенні зеленню будинків ззовні і всередині. Що стосується українців, то вони, за її твердженням, приписували цій зелені магічну силу. Головне дерево ставили перед воротами і дверми, щоб нібито перегородити вхід відьмам і чарівникам[175]. Дослідниця припускає, що це був один з прадавніх обрядів апотропеїчної, запобіжної і, може, карпогонічної магії, пов'язаної зі зеленим святом — вшануванням рослинности[176]. Для В. Соколової клечання одночасно є аґрарним магічним обрядом, бо зелень має забезпечити родючість, урожай[177]. Власне для цього росіяни головним атрибутом Зелених свят вибрали березу. На думку В. Проппа, цей вибір обумовлювався тим, що з-поміж інших дерев береза найшвидше одягається у зелень, унаслідок чого вона має особливу силу росту і родючости[178].

Подібні міркування щодо звичаю клечання заполонили й сучасну українську фольклористику і етнологію. Так, О. Дей писав: „Від прадавніх обрядів та звичаїв цього тижня надовго збереглися залишки пантеїстичного ставлення до природи — шанування лісів, гаїв і вод, окремих дерев і квітів (берези, липи тощо), магічні дії над рослинами. Це, зокрема, проявляється в замаюванні хати й обійстя зеленню (клечанням, звідки й назва „клечальна неділя") і передусім — обожнюваними в наших предків деревами (липа, клен, дуб тощо), віти яких мали б відганяти злі сили від

---

[171] Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— Москва; Ленинград, 1937.— С. 47.

[172] Колесса Ф. Українська усна словесність.— Едмонтон, 1983.— С. 57—58.

[173] Moszyński K. Kultura ludowa słowian.— Kraków, 1934.— Cz. 2: Kultura duchowa.— Zesz. 1.— S. 522.

[174] Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...— С. 188.

[175] Там само.— С. 189.

[176] Там само.— С. 190.

[177] Там само.— С. 206.

[178] Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования).— Ленинград, 1963.— С. 59.

людини і її двора; в рядженні дівчини в „тополю" або в „куст", яку потім водили по селу з піснями. Це вбирання людини в листя колись мало магічну силу допомогти ростові рослин, передусім збіжжя"[179]. На жаль, О. Дей так і не витлумачив, як клечальна зелень сприяла ростові, ну, хоч би жита. Не знайдемо цього і в О. Курочкіна, який переконує, що „у східних слов'ян свято з найбільш яскраво вираженим культом рослинності перехідне, воно випадає на так званий русальний тиждень чи „зелені святки", що передують церковній тройці"[180]. Цей давній культ рослин О. Курочкін вбачає не лише у звичаї „вносити до хат і розкидувати по долівці трави і квіти, які, як звичайно, мають приємний запах"[181]. Для нього культ дерев і рослинности, що зберігся з часів язичництва, яскраво виражений „в таких традиційних обрядових персонажах українських зелених святок, як „тополя" і „кущ". Символічні образи цих ряджених сформувались на основі ритуалу „майського" дерева і втілюють у собі властиву для синкретичного донаукового мислення ідею антропоморфізації природи"[182].

Не вступаючи у дискусію, мусимо зауважити, що і „куст", який зберігся досі на Рівненщині, і колишня полтавська „тополя", згадувана свого часу М. Костомаровим, М. Грушевським та іншими ученими, за своєю суттю ближчі до календарних обрядів, пов'язаних з обходами селянських дворів на різдвяні та великодні свята. Очевидно, вони мають спільні генетичні корені. А рядження у зелень тільки ззовні зближує „куст" і „тополю" з русальними звичаями. На підставі аналізу свідчень княжої доби про пошанування дерев деякі сучасні дослідники дійшли висновку, що тогочасні літописні згадки „не дають підстав говорити про те, що дерева вважали тотемами чи що існував самостійний культ дерев..."[183]

Своє міркування щодо звичаю клечання висловив С. Килимник: „Вірування, що деякі надприродні сили збивають цвіт і не буде доброго врожаю [...] надоумило наших пращурів вносити в хату ці добрі духи разом з квітками та деревами — клечанням, в яких вони перебувають..."[184] Щось подібне висловила і Л. Виноградова, яка припускала, що зв'язок поліських русалок з рослинністю може базуватися на архаїчних уявленнях, ніби „в троїцько-русальний період не тільки гілля дерев, але й трави, квіти, злаки, взагалі вся рослинність ставала вмістилищем чи уособленням русалок-„навій"...[185] Але й після цього залишається незрозумілим, чому саме в цей період зелень була вмістилищем душ покійних і звідки взялися ці уявлення.

Не допоможе нам і спроба російських учених закартографувати саме явище клечання. Складені М. Толстим три карти (з коментарем до них)

---

[179] Дей О. Народно-пісенні жанри.— С. 20.

[180] Курочкин А. В. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор.— Москва, 1982.— С. 156—157.

[181] Там само.— С. 157.

[182] Там само.— С. 158.

[183] Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (Древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение.— Ленинград, 1988.— С. 234.

[184] Килимник С. Український рік...— Т. 4.— С. 28.

[185] Виноградова Л. Н. Мифологический аспект...— С. 127.

щодо побутування назв троїцької зелені („тройця", „май", „клечання"), кількости беріз у дворі і їх місця (дві чи три, під вікнами, біля входу до хати), якою зеленню клечали всередині (кленом, дубом, березою та ін.), лише частково охоплюють етнографічні аспекти дійства[186]. Карти складені за результатами відповідей на запитання: „Гіллям яких дерев прикрашали хату на Трійцю: берези, клена, липи, лепехи і т. д.? Як називалась троїцька зелень (наприклад, май)"? Ці питання входили до XVI розділу „Рослини" „Програми Поліського етнолінгвістичного атласу", розробленої свого часу Інститутом слов'янознавства РАН[187]. Якщо для лінґвістів цих запитань, може, й достатньо, то етнологам варто було б отримати відповіді, навіщо клечали і в хаті, і на подвір'ї, доки тримали клечанням. Власне, в останніх і прихована суть самого дійства. Тому не будемо спинятися на менш істотних діях з клечанням. Зауважимо лише, що зілля, яким клечали у хаті, використовували як лікувальний засіб, для відвернення грози, для охорони збіжжя в полі і на току від мишей. Квіти й аїр (татарку, лепеху, лепешняк) клали у „подушку" померлому. Гілля клена, липи, берези, якими прикрашали будівлі ззовні, найчастіше спалювали або викидали в річку, „щоб тройця під ногами не валялась". Ідеалізувати ці способи знищення клечальної зелені немає потреби, бо аналогічно чинили зі старими непридатними іконами. Часом на клечальному гіллі ще „витягували русалку". Але й це дійство, про яке вже згадувалось, зводилось до оргійних забав, пов'язаних з трансформованими русальними звичаями, зафіксованими у Поліському, Радомишльському, Малинському та інших районах. Подібне дійство виявлено на Гомельщині, де хлопці „катають на маю" дівчат, щоб швидше заміж ішли. Тим часом дехто з російських дослідників поспішив оголосити його „цікавим локальним обрядом", антиподом якого є „уявлення про катання відьми на сухому помелі"[188].

Не беремо до уваги, які дерева і зілля використовували для клечання. Оминаємо і так званий звичай встановлювати „віху", „ігорного дуба", „явір, „хрест" — гладку високу жердину, вершок якої прикрашали зеленню, квітами й кольоровими стрічками. Ставили їх на сільському майдані, де влаштовували молодіжні ігри та розваги на Зелені свята. Не бачимо у них символу „Перунового дерева — хмари", рубаного сокирою Громовержця, як трактував цей звичай О. Афанасьєв[189]. Ні „ігорний дуб", ні „явір", ні „хрест", який подекуди донедавна ставили на Поліссі, не були символами „рослинної і плодоносної сили", як вважає О. Курочкін[190]. Цей атрибут сільських молодіжних розваг не можна пов'язувати ні з ритуалом зустрічі, ні з ритуалом проводів русалок.

Цілком очевидно, що у звичаї клечати житло всередині і ззовні було щось більш істотне, ніж молодіжні ігри та розваги. Тут слід згадати, коли клечали хати і доки тримали цю зелень. Власне у цих часових межах якнайповніше збереглася прадавня традиція клечання. Хату клечали не у п'ятницю, коли приходили „деди" на поминальну вечерю, а саме в субо-

---

[186] Толстой Н. И. Троицкая зелень // Славянский и балканский фольклор...— С. 14—18.

[187] Полесский этнолингвистический сборник...— С. 21—46.

[188] Толстой Н. И. Троицкая зелень.— С. 15.

[189] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...— Т. II.— С. 302, 346.

[190] Курочкин А. В. Растительная символика...— С. 158.

ту, коли „дєди“ „відходили“. Тим часом, за повір'ями поліщуків, прийшовши разом з „дєдами“, русалки залишалися аж до другого понеділка — першого дня Петрівки. Отже, не для всіх покійних предків клечали житло, а тільки для русалок, яких і зустрічали всього раз на рік, тоді як „дєдів“ — декілька разів. У всьому іншому, як ми вже бачили, між „дєдами“ і русалками поліщуки не робили ніякої різниці. Власне на цей дев'ятиденний русальний сезон і клечали житло. Зрештою, і самі поліщуки так пояснювали, навіщо це вони робили. „Це шоб русалки вже гуляли...“ (село Мартиновичі); „шоб русалки гойдались...“ (села Федорівка Поліського, Буда-Голубієвичі, Давидки Народицького, Велика Рача Радомишльського, Підгайне Іванківського, Залісся, Ладижичі, Нова Красниця Чорнобильського районів). Лише в окремих населених пунктах клечання ззовні вважали своєрідним оберегом — „щоб русалки у хату не йшли“ (села Кухарі Іванківського, Слобідка Малинського районів). Однак серед поліщуків значно переважала думка, що клечання ставлять біля хати для русалок, бо вони на ньому „колишуться“, „відпочивають“, „сидять“, навідавши своїх родичів.

Саме для русалок зеленню та пахучими травами вистеляли долівку в житлі. „Русалкам це беруть руту, м'ята, татарка...“ (село Діброва). „Сиплять зелень на долівку — це для русалок...“ (село Розсохівське). „Берізки не ставили, бо й так у лісі. Як кленчана субота, обов'язково хоть жменя шоб клена була. Ну, то це встрєчали просто мертвих наче, бо русалки...“ (село Осика Народицького району). І лише в деяких випадках вважали, що долівку клечають, тому що Матір Божа, а то й сам Бог, що колись ходив поміж людей на землі, заглядають у кожну хату, чи чисто й зелено в ній до Зелених свят (села Залишани Поліського, Красилівка Овруцького районів).

Найістотнішими вважаємо дані про те, як довго тримали клечання. Упродовж п'яти сезонів польових експедиційних робіт на Поліссі їх зібрано в 94 селах. Отримані результати можна поділити на дві умовні категорії. До першої відносимо села, де побутувала традиція тримати клечання тільки три дні. Крім того, побутував нечітко визначений термін: „недовго, щоб не хотілось спать взимку, коли треба прясти“ (село Закусили); „виносьь, щоб не дрімав“ (село Великі Мошки); „спать хочеться, як довго в хаті“ (село Думинське). Усього таких пояснень виявлено в 14 населених пунктах. У 80 поліських селах зафіксовано звичай тримати клечальну зелень упродовж усього русального сезону, тобто доти, поки не проведуть русалок. Цікаво, що така традиція і досі побутує навіть у тих селах, де вже й не виявлено ритуалу проводів русалок. Оце співвідношення двох категорій даних, яке математично виглядає приблизно як відношення один до шести, переконливо свідчить, що традиція клечання пов'язана безпосередньо з русалками. Зважаючи на її поширеність серед багатьох індоєвропейських народів, хай і в різних модифікаціях так званого майського дерева, мусимо визнати її дуже давньою. Очевидно, генетичні корені традиції клечання приховані під товщею тисячоліть. На це вказує звичай клечання приміщень. Так, застеляння пахучою зеленню долівки на Зелені свята нагадує вимощування гілками і травами примітивних жител (печер, напівземлянок, різних куренів чи інших укрить від негоди для сезонних ночівель). Цей практичний засіб утеплення тимчасових жител відомий народам, чий культурний розвиток затримався на декілька тися-

чоліть. Його сліди з дуже давніх часів виявила і археологія. Зрештою, ще неандертальці, які зникли близько 30 тисяч років тому, навіть місцепоховання своїх родичів вистеляли квітами й гілками[191]. Неспроста Б. Рибаков розмірковував, що „глибина народної пам'яті вимірюється десятками тисячоліть. Звичайно, нам дуже важко вловити той історичний момент, коли зникає зміст того чи іншого символу і коли починається неусвідомлювана традиція збереження однієї зовнішньої форми без змісту зображуваного“[192]. Власне, клечання житла і є тією „неусвідомлюваною традицією“, поряд з якою маємо ще одне невідоме — досі не знаємо її первісної зовнішньої форми.

Теперішні матеріали з Полісся засвідчують, що зелень надворі ставили перед входом до житла і під вікнами. Для цього робили кілками дірки в землі і вставляли у них привезені з лісу молоді деревця берези чи клена. Кількість їх могла бути різною — залежно від місцевих умов і традицій. Подекуди ще прив'язували зелене гілля до штахет поблизу воріт. Інших способів клечання житла ззовні у досліджених селах уже не пам'ятають. Не подають їх і літературні джерела XIX ст. Щось подібне маємо в інших реґіонах України. Дослідники минулого дивилися на звичай клечання як на щось само собою зрозуміле й неістотне. Лише О. Кольберґ, можливо випадково, звернув увагу, що на Покутті, крім усього іншого, особливо „замають“ стріху[193]. Ймовірно, клечання стріхи на Покутті не було випадковим явищем. До роздумів спонукують деякі реалії народного мистецтва. На сюжетних рушниках з різних реґіонів України проглядають реалістично зображені будиночки чи навіть церковці, з даху яких підводяться пишні деревця. Подібні сюжети характерні для рушників Черкащини[194], Полтавщини[195], народного мистецтва Полісся — у селі Мусійках Іванківського району[196]. Єдиної думки щодо походження самого сюжету немає. Одні вважають це явище похідним, оскільки взірці для вишивання пропаґували журнали „Нива“, „Аполлон“, „Лицо искусства“ тощо[197]. Інші ж стверджують, що і на вишитих композиціях XII ст., знайдених у Софійському соборі в Києві, уже трапляються ці зображення[198]. Зате всі мистецтвознавці сходяться в одному — це є „мотив дерева життя“. Та стверджуючи, що „семантика його сягає глибини віків аж до язичеських міфологічних уявлень про „священне дерево життя...“[199], ніхто з мистецтвознавців не був готовим виявити його прадавні корені. Така спроба була зроблена в українській етнографії. Суть її зводилась до пошуку коренів явища у природних умовах і побуті, а не в міфологічно-

---

[191] Смирнов Ю. А. Древнейшие погребения (год открытия — 1886) // Природа (Москва).— 1986.— № 11.— С. 67—68.

[192] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— С. 95.

[193] Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1882.— T. 1.— S. 200.

[194] Китова С. Фольклорні паралелі до вишивки Середнього Подніпров'я // Народна творчість та етнографія.— 1991.— № 1.— С. 3—15.

[195] Кара-Васильєва Т. В. Полтавська народна вишивка.— К., 1983.— С. 78—93.

[196] Захарчук-Чугай Р. Народне декоративне мистецтво Київського Полісся // Полісся України...— Вип. 1.— С. 265.

[197] Малина В. Сюжетные рушники Украины // Декоративное искусство СССР.— 1985.— № 2.— С. 22—23.

[198] Кара-Васильєва Т. В. Полтавська народна вишивка.— С. 78.

[199] Там само.

му мисленні первісних людей, не в тотемістичних чи пізніших віруваннях[200]. Тому і в сюжетних рушниках бачимо відображення такої етнографічної реалії, як встановлення „квітки“ над кроквами даху новозведеної хати. Звичай прикрашати нове житло „квіткою“ („ялинкою“, „віхою“) досі побутує в українців. Його давність не підлягає сумніву, оскільки трапляється він і в інших народів. Зрештою, історія цієї „квітки“, вочевидь, починається з тих часів, відколи люди навчилися споруджувати житла для захисту від холоду і негоди. Крім природних печер, своєрідним притулком послужило і дерево, але не лише як будівельний матеріал. Давня українська леґенда, зафіксована П. Івановим, оповідає як Бог під виглядом старця підійшов до знеможеного від спеки чоловіка і показав, як треба діяти у такій ситуації. Він узяв велику жердину і, вбивши її в землю, спорудив навколо неї курінь[201]. Це укриття мало б нагадувати пізніший палеоазійський чум з його центральною опорою — жердиною. Але до того, поки склалася подібна леґенда, центральною опорою давнього житла, очевидно, слугувало живе дерево. Допоки таким житлом користувалися короткий час, „стіни“ його з гілляк повсихали, зате верхівка над укриттям довго залишалася зеленою. Минув короткий мисливський сезон, і знову бродячим мисливцям треба було споруджувати нове житло на новому місці під новим деревом. Така повторюваність по декілька разів на рік впродовж тисячоліть сформувала своєрідний „код пам'яти“ — клечання житла зеленню у певний сезон, що маємо у русальній традиції, і його різновид — встановлення зеленої „квітки“ над кроквами новозведеної будівлі сьогодні. Обидва ці явища не є близнюками, але дуже близькими родичами.

У будівельній обрядовості слов'ян, як проміжний варіант, згодом склався ще звичай закопувати чи втикати на певний час у центрі майбутнього житла живе деревце як своєрідний рудимент колишнього живого дерева. Проте дослідник звичаїв, що стосуються слов'янського житла, А. Байбурін не звернув на це увагу[202]. Неоднозначно сприймав їх і Д. Зеленін, який уважав, що внесення деревця на місце майбутньої хати рівнозначне внесенню тотема, який забезпечить житлові благо у всьому. Вивішування „квітки“ він трактував як спосіб маскування будови на місці порушення табу щодо дерев-тотемів[203]. Тут ще раз зазначимо, що твердження про тотемні стосунки слов'ян з деревами сьогодні спростовані.

Нам залишається перевірити вірогідність згаданої леґенди та висловлених міркувань з погляду археології. Але при цьому мусимо пам'ятати про закон єдности соціально-економічного розвитку людства, тобто визнавати зумовленість форм первісної культури способами експлуатації навколишнього середовища. Дані сучасної археології з різних реґіонів України засвідчують побутування найдавніших жител, починаючи від мисливців на мамонтів. Так, у районі Подністров'я під час розкопок упродовж

---

[200] Кутельмах К. „Древо жизни“: мифологема или реальность? // Етнографічна спадщина і національне відродження. Тези доповідей та повідомлень міжнародної наукової конференції.— К., 1992.— С. 157—160.

[201] И[ванов] П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сборник.— Харьков, 1889.— Отд. 2.— С. 46—47.

[202] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— Ленинград, 1983.— С. 59—60.

[203] Зеленин Д. К. Тотемы-деревья...— С. 51—52.

1970—1980-х рр. виявлено чимало тимчасових і довготривалих споруд типу куреня. Їх зводили ще мисливці на мамонта періоду мустьє, тобто понад 40 тисяч років тому[204]. Зокрема, на багатошаровій стоянці Молодове-І (Чернівецька область) виявлено десять тимчасових жител, якими користувалися мисливці на мамонта навесні чи восени[205]. У Середньому Подніпров'ї українські археологи дослідили шість таких громадських селищ, у тому числі Мезин, Радомишль, Межирічі, Добранічівка, Гінці, Кирилівська стоянка[206]. Характеризуючи житла цих поселень, археологи дійшли висновку, що вони нагадували конусоподібні будівлі типу чумів, які зводили народи Сибіру та Крайньої Півночі[207]. Згодом, разом зі зміною рослинного і тваринного світу періоду голоцену, на Поліссі мисливців відкритих просторів змінили мисливці так званих закритих просторів, спосіб життя і матеріальна культура яких відповідають етнографічним мисливцям тайги (кети, селькупи, ханти, мансі, евенки тощо), які також споруджували, крім напівземлянок, тимчасові курені, що генетично починаються з куполоподібних укрить унаслідок зв'язування докупи верхівок кущів чи молодих берізок. Зіставляючи ці етнографічні аналоги з археологічними даними Полісся, Л. Залізняк дійшов висновку, що майже так само споруджували житла і мезолітичні мисливці[208]. Це засвідчує вірогідність збереження живої зелені над мезолітичним тимчасовим житлом. Отже, з палеоліту чи мезоліту починаються витоки пізнішого „клечання" житла на русальний період? Очевидно, ці дані не дадуть однозначної відповіді. Тоді порівняймо сезонність спорудження цих тимчасових жител у пізньопалеолітичних і мезолітичних мисливців, обумовлену річними господарськими циклами, які в цих типів бродячих мисливців різняться. Господарський рік пізньопалеолітичних мисливців має два чітко виражені сезони: весняний і осінній. Вони мусили збігатися з міграційними циклами стадних травоїдних (мамонт, північний олень, кінь, бізон), які міґрували у пошуках пасовищ навесні на північ, восени на південь. Колективне полювання восени забезпечувало їжею общину на цілу зиму аж до весняного сезону. За твердженням Л. Залізняка, економічною стратегією пізньопалеолітичних мисливців був мисливський контроль над шляхами сезонних міґрацій травоїдних. А це нагадує господарський цикл етнографічних мисливців на північного оленя Заполяр'я (нунамюти, іхальмюти, нганасани, тундрові юкагири)[209]. Оскільки шляхи весняних і осінніх міґрацій стадних ссавців нечасто змінювалися, то громада мисливців, яка складалася, очевидно, з декількох споріднених сімей, двічі на рік вимушена була змінювати місця стійбищ[210]. Отже, двічі на рік оновлювалися і житла. Річний господарський цикл мезолітичних мисливців відрізнявся від їхніх

---

[204] Черниш О. П. Дослідження найнижчих мустьєрських шарів стоянки Молодове // Археологія (Київ).— 1971.— № 1.— С. 15—17.

[205] Черниш О. П. Мустьєрські житла в Подністров'ї // Там само.— 1983.— № 44.— С. 3—6.

[206] Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України.— К., 1994.— С. 17.

[207] Шовкопляс І. Г. Господарсько-побутові комплекси пізнього палеоліту // Археологія.— 1971.— № 3.— С. 16.

[208] Зализняк Л. Л. Население Полесья в мезолите.— К., 1991.— С. 90, 120—121.

[209] Зализняк Л. Л. Социальная структура обществ позднепалеолитических охотников приледниковой Европы // Каменный век на территории Украины.— К., 1990.— С. 72.

[210] Там само.— С. 73.

попередників тим, що вони, як і етнографічні мисливці тайги, взимку і ранньої весни полювали у лісах і проживали в утеплених напівземлянках, а влітку і восени переселялися окремими сім'ями в легкі курені на береги водойм, де займалися рибальством і збиральництвом[211]. Як для одних, так і для інших уже характерна мала сім'я. Декілька таких сімей об'єднувалися у громаду. На думку Л. Залізняка, подібні за соціальною структурою і величиною громади пізньопалеолітичних і мезолітичних мисливців відрізнялися одні від одних лише способом життя і господарською стратегією. Якщо у перших більш консолідованими були громади, то у других подальшої консолідації набуває мала сім'я[212]. Звідси припускаємо, що первісні уявлення про істот, яких згодом назвали русалками, склалися уже в пізньому палеоліті. Формування малої сім'ї передбачало і усвідомлення кровної спорідненości, на якій базується потреба турбуватися про усіх своїх родичів. Навіть смерть не переривала тих кровноспоріднених зв'язків. Прояви такої турботи про покійних у різних формах різні народи зберегли й досі. Первісні його варіанти навіть сьогодні можемо спостерігати на прикладі життя тих народів, чий розвиток затримався на стадії кам'яного віку. У деяких племен Нової Гвінеї ще донедавна побутували звичаї зберігати у своїх житлах мумії покійних родичів, черепи яких щовечора „годували" юшкою зі саго[213]. Ми не знаємо, чи так чинили пізньопалеолітичні мисливці на території України. Археологія поки що не має таких даних. Але на підставі етнографічних свідчень Х. Ящуржинський дійшов висновку, що в Україні покійник і досі вважається „не як бездушний предмет, а істота, котра відчуває, розуміє і бере участь в горі і радощах сім'ї"[214]. Згадаймо поліський звичай „будити небіжчика" чи ритуальне годування „дідів" і русалок напередодні Зелених свят. Архаїчність цього дійства підтверджує звичай відкладати їжу для душ покійних, залишати для них на ніч на столі їхню частку, хоч паралельно існують повір'я, що ці душі харчуються лише парою, що є результатом значно пізніших уявлень. Так, в одному і тому ж ритуальному дійстві досі співіснують різночасові реалії. Ми не знаємо, як на Поліссі 20—10 тисяч років тому турбувалися про покійників. Але зародки такої турботи вже існували у неандертальців — попередників наших предків.

У пізньопалеолітичних мисливців річний весняний сезон господарської діяльности чомусь збігається з періодом сучасних Зелених свят, попри величезну віддаленість у часі. Перехід цих прадавніх людей на нове місце поселення слідом за стадами травоїдних, на яких полювали, не міг їх не тривожити. Адже там, на зимових поселеннях, залишалися їхні покійні родичі без належної їжі і тепла. На цьому ґрунті, очевидно, виникали, а згодом і сформувалися перші вірування про те, що душі своїх небіжчиків треба годувати на новому стійбищі. Тим більше, що вдале полювання забезпечувало досить тривалий „період достатку". Чи не тоді й почали „запрошувати" їх на спільні сімейні трапези? Напевне, не образимо

[211] Зализняк Л. Л. Население Полесья...— С. 125.

[212] Зализняк Л. Л. Социальная структура обществ...— С. 80.

[213] Фальк-Рённе А. Путешествие в каменный век.— Москва, 1986.— 2-е изд.— С. 82—83.

[214] Ящуржинський Х. Причинки до пізнання культу предків на Україні // Записки НТШ.— Львів, 1912.— Т. CIX, кн. 3.— С. 5.

русалок, якщо й помилимося на якихось десять тисяч років. Але не маємо права цілком зігнорувати факти формування сімейних відносин і досвід взаємовідносин природи і людини у плейстоцені та на початку голоцену, бо це, як висловився А. Величко, „означало б відсікання майже всього періоду розвитку людства"[215]. Бо цей період займає в його історії понад 99 відсотків.

Отже, правдоподібно, уже на період пізнього палеоліту випала доля формувати маністичну основу теперішніх поліських русалок. У мезоліті разом зі зміцненням сімейно-родових узів лише чіткіше викристалізовувався їхній остаточний поділ на „своїх" і „чужих". Але до того певні уявлення про потойбічний, загробний світ, судячи з археологічних даних, уже були. Та, як зауважує Б. Рибаков, „країна мертвих ще, напевне, не виходила за рамки плоского світу; вона могла розташовуватися на самій землі, а не під нею і не над нею"[216]. Якщо сучасному французькому медієвістові Ж. Дюбі середньовічне суспільство християнської Європи уявлялось як єдність мертвих і живих[217], то мусимо пам'ятати, що вона формувалася ще у пізньому палеоліті.

Не викристалізувалася остаточно „країна мертвих" і в мезоліті. Але його більш рухливі мисливці, споруджуючи квадратні житла-напівземлянки і „запрошуючи" до них на „періоди достатку" покійних предків, уже розрізняли серед них „своїх" і „чужих". Водночас вони пізнали чотири сторони світу, а над „древом життя", що вже починало зеленіти над їхньою домівкою, уперше побачили сонце. Потреба орієнтуватися у просторі змусила їх дивитись на нічні зорі. Так, їхній світ, на думку Б. Рибакова, отримав ще один вимір — людина звернула увагу на небо[218]. Але душі предків, залишаючись на землі, пережили не тільки пізній палеоліт чи мезоліт, але й, хоч і по-різному, збереглися у пам'яті колишніх (і навіть теперішніх) індоєвропейців, які залюднили з часом значні європейські простори. Разом з ними освоювали інші простори та інші способи господарювання. На землі наших предків у весняно-літньому циклі ці душі залишилися під назвою русалок. Можливо, були вони колись і в давньому осінньому циклі. Але згодом криза мисливства і перехід до хліборобства витіснили їх із цього циклу. Відтворювальна економіка, на відміну від привласнювальної, більше базувалася на досвіді старших, досвідчених, які вміли сіяти збіжжя, молоти і пекти хліб. Русалки цього не знали. Може, й тому в теперішніх поліських повір'ях збереглося опосередковане свідчення, що русалки не люблять, коли поліщуки на русальному тижні збираються пекти хліб. Тому, власне, й накидують сміття чи каміння у діжку з розчиненим тістом. Зате русалки не рухають діжі тоді, коли поліщуки пектимуть прості паляниці — попередниці сучасного хліба. Так само покійні предки („діди") не люблять, коли на їхні поминальні вечері хліб нарізають ножем. Їм більше „смакує" хліб, ламаний руками, як це ро-

[215] Величко А. А. Природный фактор в истории первобытного человека // Взаимодействие природы и общества.— Москва, 1973.— С. 215.

[216] Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории (Москва).— 1974.— № 1.— С. 8.

[217] Гуревич А. Я. Праздник, календарный обряд и обычай в зарубежных странах Европы (Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.— Т. I—IV) // Советская этнография.— 1985.— № 3.— С. 145—146.

[218] Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение...— С. 8.

били, очевидно, у давнину з першими паляницями. Зміна господарсько-побутових умов, імовірно, послужила підґрунтям для диференціації усіх душ покійних на дві категорії: окремо „дідів", окремо русалок. А далі вже продовжився процес дроблення, розпочатий на стику мезоліту та неоліту внаслідок поступового переходу до хліборобства. Перші сліди його губляться у розвинутому збиральництві, в якому важливу роль відігравала жінка.

Освоєння мотичного, а згодом і орного хліборобства вело до розширення площ посівів як основи благополуччя і достатку родини. А це потребувало заодно і посилення догляду за посівами, особливо у пору цвітіння, що, напевне, викликало різні алергічні захворювання тих осіб, які за віком уже не були здатні виконувати іншої роботи, а лише пильнували посіви. Ймовірно, на цьому ґрунті й виникали повір'я, що саме в пору цвітіння злаків „русалки лоскочуть". Недаремно М. Пйотровський припускав, що одна з причин, чому старші лякали молодь русалками в житі, „щоб не ходили в жито й не нюхали цвіту, що спричинює багато нервових терпінь, навіть багато поранень у молодих жінок і саму смерть"[219]. Очевидно, не одне тисячоліття старші члени родин, і насамперед жінки, пильнували свої посіви, поки не почали змінювати їх на полі солом'яні опудала. А вже ці опудала передали русалкам свій „солом'яний дух" переважно жіночого характеру. І в цьому немає нічого дивного, бо й сам перехід від мисливства і збиральництва до хліборобства значною мірою пов'язаний з жінками. Неспроста на світанку нашої цивілізації образ жінки, поряд зі звіром, переважає усі інші у первісному мистецтві[220]. Це стосується і духовної культури від її первісних початків. Тож не дивуймося, що „мертвий могутніший від живого: духи предків забезпечують добробут родові своїх живих нащадків,— не навпаки. Звір могутніший від людини: від наявності звіра залежить існування людини,— не навпаки. Жінка могутніша від чоловіка: вона дає відродження та примноження життя..."[221] Може, й тому в поліських повір'ях менше русалімів, а більше русалок.

Та чомусь найповніше повір'я та обряди вшанування русалок збереглися у краї, який на півночі розділяє Прип'ять, а на сході — Дніпро. У цьому куточку Полісся України, з приводу якого досі точиться суперечка вчених щодо прабатьківщини індоєвропейців[222], вони дуже полюбили жито і приходять до живих, коли воно цвіте. Тут вони нікого не б'ють, не катують, а тільки лоскочуть чи щипають тих, які не визнають їхніх свят і прадавніх заборон. Зате своїх не чіпають. Та й беруться тут вони тільки з тих, що померли чи народилися і померли, або загинули (без власної на те волі), незалежно від віку чи статі, на русальному тижні — на зламі весни і літа. Ті, що вмирали колись у давнину саме на тому зламі, можливо, боялися, що їхні родичі, перейшовши навесні на інше стійбище, забудуть про них. А як, скажімо, невинні, „русальні" немовлята, що народилися на цьому зламі? За них уже боялася давня сім'я, бо не так-то просто було з

---

219 Возняк М. Народний календар із Овруччини...— С. 323.

220 Столяр А. Р. Происхождение изобразительного искусства.— Москва, 1989.— С. 237—257.

221 Новикова М. О. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упор. Н. М. Москаленко.— К., 1993.— С. 9.

222 Залізняк Л. Нариси стародавньої історії...— С. 78—101.

немовлятами переходити на нове місце пізньопалеолітичним мисливцям. Не поліпшилась ця ситуація і в побуті мезолітичних мисливців, які мали вже найпримітивніший транспорт. Але пам'ять про це, очевидно, викристалізувала уявлення, що тільки народжені і померлі на русальному тижні стають русалками.

Віддаючи перевагу лінґвістам, зокрема етимологам, не беремося твердити, звідки походить сам термін „русалка". Повністю заперечуємо його походження з античного світу. Якби насправді це були істотні запозичення, то русалки не були б доволі переконливими свідками наших коренів. І саме поліські повір'я яскраво це засвідчують. Щоб більше не сумніватися в цьому, зробимо додаткові уточнення. Згадаймо, як сумнів дався взнаки К. Мошинському, коли він напередодні Першої світової війни здійснював польові етнографічні досідження на Поліссі і виявив уживання ніби граматично необґрунтованого виразу „той русалка". Учений таки зафіксував, що русалки на Поліссі бувають чоловічої і жіночої статі. Звертаючись до поліської демонології з околиць середньої Прип'яті, він побачив значну збідненість демонологічних уявлень і незначну кількість демонологічних постатей, тому й засумнівався, чи ці реалії для Полісся, яке вважав резервацією слов'янських старожитностей, є справді архаїкою чи наслідком повної деґрадації давніх вірувань. Не маючи певности, К. Мошинський вирішив, що у третій частині своєї ґрунтовної праці, підготовку якої відклав до кращих часів, він повернеться спеціально до цієї проблеми[223]. Жаль, що йому на це не вистачило життя.

Тепер нам відомо, що і русалки, і всякі „мертвяки", і різні „лякачки" мають одну і ту ж основу — походять з душ померлих[224]. А це вважаємо найархаїчнішою стадією формування демонологічної системи. Підтвердженням цьому слугують засоби оберегів. Зіставимо літературні джерела з поліською традицією. На думку М. Маркевича, основними оберегами від русалок були полин і любисток за пазухою, „щоб мавки не залоскотали"[225]. В. Соколова також уважає полин головним оберегом[226]. Д. Зеленін міркував, що від русалок захищаються тими ж традиційними засобами, що й від „нечистої сили"[227]. Тим часом М. Пйотровський зауважив, що на Овруччині вважають ніби русалки не бігають тими полями, де „геометр" переїде з ланцюгом[228]. К. Мошинський зафіксував, що досить окреслити навколо себе коло металевим предметом (ножем, сокирою), і русалки втратять силу[229]. Такої ж думки поліщуки і сьогодні. „Брат помер, да йде с цімі росалкамі. Да шібіцьнув ножа йому [живому братові.— ***К. К.***]. Так-о наодлив кинув: „Обчерис,— каже,— тім ножем". От вон взяв і обчерівся цім ножем. „Обчерівс і стой смєло..."* „Зі шпилькою русалки не побачиш" (село Сидоровичі Іванківського району). Щоб русалки не лоскотали, треба мати шпильку при собі (село Буда-Вовчківська Поліського району), клас-

[223] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 2.— S. 722.
[224] Галайчук В. Прозовий фольклор...— С. 232—233.
[225] Маркевич Н. А. Обычаи, поверья...— С. 57.
[226] Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...— С. 190.
[227] Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии...— С. 190—197.
[228] Возняк М. Народний календар із Овруччини...— С. 322.
[229] Moszyński K. Polesie wschodnie...— S. 173.
* Записав В. Галайчук у селі Володимирівці Вишгородського району від Микитенко Ганни Левківни, 1918 р. н.

ти на ніч шпильку чи ніж під подушку (село Діброва). Щоб русалка-мати не приходила ночами годувати грудьми своє немовля, „знахур“ клав косу на порозі (село Радовель). „Русалкі ходілі, поки нє сталі землі мірять залізною мірою“ (село Озеряни).

Відгомоном давніх повір'їв, ніби небіжчики бояться металу, був звичай не використовувати цвяхів при виготовленні домовини. Він вийшов з ужитку в Україні порівняно недавно. А чи формувався цей звичай при переході наших предків від трупоспалення, своє слово мали б сказати дослідники похоронної обрядовости. Подані нами повір'я підтверджують, що вірування в існування „світу мертвих“ складалися задовго до знайомства людей з металом.

Ще одним таким оберегом від русалок був льон, якого боялися ці дивні істоти. Тому й при зустрічі з ними у полі під час русального тижня досить було забігти до засіяного льоном лану, аби вберегтися від русалчиної помсти. За поліськими повір'ями, культури, які цвітуть, заборонялося обробляти упродовж згаданого періоду. Це дало деяким ученим привід пов'язати не лише прихід, але й саме ім'я русалок з порою цвітіння рослин. На їхню думку, у слов'янській міфології істотними є ті моменти в образі русалки, які дають змогу зараховувати її до категорії людей, котрі померли в молодому віці і способом сезонної появи яких на землі є нібито „процвітання“ душ у рослинах[230]. Але чому, за повір'ям поліщуків, русалки бояться льону, який також цвіте? Чому з-поміж інших культур, які квітують, саме льон прополювали на русальному тижні у „найнебезпечніший“ для людей день — на „розигри“, порушуючи при цьому традиційну заборону не обробляти в полі те, що цвіте. Очевидно, і тут маємо свідчення, що повір'я про русалок склалися значно раніше, ніж стали культивувати льон.

У суперечність з повір'ями, зафіксованими на території Київщини та Житомирщини, вступають і твердження про те, що до категорії русалок належать душі людей, котрі померли у молодому віці. Ми уже подали достатньо прикладів, що ті істоти були різні за віком — не тільки дівчата-підлітки чи молодиці, але й старі бабусі. Одночасно русалкам властива і статева диференціація. Крім представниць жіночої статі, поліщуки бачили у гурті русалок як хлопчиків, так і старих дідів. Це засвідчують терміни „той русалка“, „русал“, „росал“, „русалім“.

Отже, зафіксовані на території Полісся України повір'я про русалок підтверджують маністичну основу русалок, розкриваючи їхню генетичну сутність. Згідно з поліськими повір'ями, ці істоти походять від душ покійних, які народилися і згодом померли чи випадково загинули тільки на зламі весни і літа. Тому, власне, у них так багато спільного з покійними предками. Вони, як і предки, допомагають своїм родичам у всьому. Неспроста поліщуки й досі розрізняють серед русалок „своїх“ і „чужих“. Якщо перші сприяють родині, то другі можуть лише пошкодити.

Як ушановують поліщуки своїх предків, так само чинять вони і з русалками під час русального періоду. Про це свідчать архаїчні елементи, які досі збереглися у сучасній обрядовій практиці. Русалки від покійних

---

[230] Виноградова Л. Н. Цветочное имя русалки: Славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы.— Москва, 1995.— С. 253.

предків відрізняються тим, що перші відвідують своїх родичів лише раз на рік, тоді як предки навідуються декілька разів, на „діди". Але напередодні Зелених свят русалки приходять разом з „дідами", залишаючись серед живих аж до першого дня Петрівки, того критичного моменту, коли настає піст. Власне, для цих сезонних гостей клечають житло. Генетичні корені цього звичаю беруть початок у глибині віків. На підставі гіпотетико-дедуктивного методу можемо сьогодні твердити, що русальні традиції наших предків почали формуватися ще в часи фінального палеоліту з характерними для нього чергуваннями двох основних „сезонів достатку" і двох критичних моментів. Згодом перехід до відтворювальної економіки вніс істотні зміни. Хліборобство поєднало русалок з житом, залишивши за ними лише період переходу від весни до літа, коли квітують жита, як своєрідний код пам'яті про колишній прадавній сезон полювання наших предків. Осілість, викликана хліборобством, закріпила за іншими предками право на відвідини своїх родичів декілька разів на рік. Зате упродовж віків не змінилася сутність світоглядної основи — усі покійні родичі у певний час навідуються до живих на землі. І це чітко збережено у поліських повір'ях про русалок. Отже, немає сумніву, що русальні традиції сягають сивої давнини, а самі русалки є достовірними свідками глибоких історичних коренів українців.

Korneliy KUTEL'MAKH

WATER NYMPHS IN POLISSIAN FOLK BELIEFS

The article makes use of extensive field data collected by the author in parts of Kyivan and Zhytomyr Polissia. These data not only complement or further elucidate literary sources, but also refute or reject conjectures and hypotheses put forward by previous researchers concerning water nymphs as well as beliefs and traditions associated with them. These have been most observed in Polissia region. There is substantial evidence to prove the monistic origin of water nymphs as well as that of the deceased ancestors ('didy'). Varying terms used in reference to the former confirm that these creatures can be male or female, young or old. At the same time, according to these beliefs, there is a link between the water nymphs and individual families. Depending on family affiliations, a distinction is made between two categories of water nymphs described as 'the ones that belong to the family' and 'the ones that don't'. Respectful attitude to 'the ones that belong', like to the deceased ancestors, comes through in the ritual 'meeting' and 'seeing-off' of the water nymphs, which in differing versions have lingered on in the areas of Polissia indicated above.

предків відрізняються тим, що перші відвідують своїх родичів лише раз на рік, тоді як предки навідуються декілька разів, на „діди". Але напередодні Зелених свят русалки приходять разом з „дідами", залишаючись серед живих аж до першого дня Петрівки, того критичного моменту, коли настає піст. Власне, для цих сезонних гостей клечають житло. Генетичні корені цього звичаю беруть початок у глибині віків. На підставі гіпотетико-дедуктивного методу можемо сьогодні твердити, що русальні традиції наших предків почали формуватися ще в часи фінального палеоліту з характерними для нього чергуваннями двох основних „сезонів достатку" і двох критичних моментів. Згодом перехід до відтворювальної економіки вніс істотні зміни. Хліборобство поєднало русалок з житом, залишивши за ними лише період переходу від весни до літа, коли квітують жита, як своєрідний код пам'яті про колишній прадавній сезон полювання наших предків. Осілість, викликана хліборобством, закріпила за іншими предками право на відвідини своїх родичів декілька разів на рік. Зате упродовж віків не змінилася сутність світоглядної основи — усі покійні родичі у певний час навідуються до живих на землі. І це чітко збережено у поліських повір'ях про русалок. Отже, немає сумніву, що русальні традиції сягають сивої давнини, а самі русалки є достовірними свідками глибоких історичних коренів українців.

Korneliy KUTEL'MAKH

WATER NYMPHS IN POLISSIAN FOLK BELIEFS

The article makes use of extensive field data collected by the author in parts of Kyivan and Zhytomyr Polissia. These data not only complement or further elucidate literary sources, but also refute or reject conjectures and hypotheses put forward by previous researchers concerning water nymphs as well as beliefs and traditions associated with them. These have been most observed in Polissia region. There is substantial evidence to prove the monistic origin of water nymphs as well as that of the deceased ancestors ('didy'). Varying terms used in reference to the former confirm that these creatures can be male or female, young or old. At the same time, according to these beliefs, there is a link between the water nymphs and individual families. Depending on family affiliations, a distinction is made between two categories of water nymphs described as 'the ones that belong to the family' and 'the ones that don't'. Respectful attitude to 'the ones that belong', like to the deceased ancestors, comes through in the ritual 'meeting' and 'seeing-off' of the water nymphs, which in differing versions have lingered on in the areas of Polissia indicated above.

Михайло ГЛУШКО

ПОХОДЖЕННЯ ТРАДИЦІЙНОГО ПАРНОГО ЯРМА В УКРАЇНЦІВ (НОВА КОНЦЕПЦІЯ)

В Україні, як і в багатьох інших країнах світу, для запрягу великої рогатої худоби використовувалося дерев'яне „ярмо“ („ярем“). Назву „ярмо“ етимологи виводять з праслов'янського „arьmo“ і старослов'янського „арьмъ“[1]. Крім українців, воно відоме усім слов'янам: „ярмо“ — у білорусів і росіян; „ярем“ — у болгар; „jaram“ — у сербів і хорватів; „jarem“ — у словенців; „jařmo“ — у чехів; „jarmo“ — у словаків; „jarzmo“ — у поляків; „jiřmice“ — у кашубів[2].

Сучасні етнологи і мовознавці визначили головний реґіон поширення цього терміна у Європі та його межування з іншим словом як означенням волової упряжі — „igo“. Останнє дослідники пов'язують з приrожним ярмом, яке використовували для запрягу тварин народи Скандинавського півострова (шведи і фіни), Прибалтики (естонці), Німеччини, Австрії та інших країн[3]. На Балканах і в Центральній Європі східна межа розповсюдження слова „igo“ проходила в західній частині Словенії, Хорватії, Угорщини і Чехії[4]. Прирожне ярмо було характерне для населення західних окраїн сучасної Польщі[5], тобто тих районів, де в минулому тривалий час проживали мешканці Пруссії.

---

[1] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка.— Москва, 1973.— Т. 4.— С. 561.

[2] Там само; Заглада Н. Ярмо // Матеріали до етнології.— К., 1929.— Ч. 2.— С. 33; Вакарелски Хр. Етнография на България.— София, 1977.— С. 289; Podolák J. Beiträge zur Rinderanspannung in der Slowakei // Národopisný věstnik Československý (далі — NVČ).— Brno; Praha, 1969.— Roč. 3—4.— S. 222—223; Gavazzi M. Das Joch in Jugoslawien // Там само.— S. 151.

[3] Granlund J. Rinderanspannung und Joche in Schweden // NVČ.— Roč. 3—4.— S. 99—120; Viires A. Rinderanschirrung im Baltikum // Там само.— S. 121—136; Jacobeit W., Kramařík J. Emleitung (Rinderanschirrung, 18—20. Jahrhundert) // Там само.— S. 11—13; Jacobeit W. Jochgeschirr- und Spanntiergrenze // Deutsches Jahrbuch für Volkskunde.— 1957.— Bd. 3.— S. 119—144; Kramařík J. Zur Frage der Rinderanspannung bei den Westslawen // Vznik a počátky Slovanů: Sborník pro studium slovanských starožitnosti.— Praha, 1966.— Roč. 6: K poctě 100. Narozenin Lubora Niederla.— S. 295—334.

[4] Gavazzi M. Das Joch...— S. 151; Bodó S. Jochformen in Mitteleuropa // Traditionelle Transportmethoden in Ostmitteleuropa.— Budapest, 1981.— S. 138—139, Abb. 1.

[5] Polski Atlas Etnograficzny (далі — PAE).— Warszawa, 1971.— Zesz. 4.— Kart. 114, mapa 231; Jagieła K. Jarzmo, jarzmica, chomąto bydlęce // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.— Wrocław, 1997.— T. 4: Transport i komunikacja lądowa.— S. 226—228.

Термін „ярмо" уживався для позначення тільки нашийного типу упряжі. Крім слов'ян, він побутував у жителів центральної і східної частин Угорщини[6], а також у румунів і молдован[7]. Угорське „járom" учені однозначно визнають слов'янізмом.

Наявність мовної і конструктивної відмінностей волової упряжі в етносів Східної і Центральної Європи послужила деяким народознавцям основою для трактування парного нашийного ярма як суто „слов'янського" явища[8]. До речі, у 50—70-х рр. XX ст. європейські етнологи, на відміну від українських, приділяли досить серйозну увагу проблемам походження і типології волової упряжі, зокрема й парної. Щоправда, дослідники дискутували переважно навколо питань, пов'язаних зі способами запрягу гужових тварин (парного й одинарного) та типами ярма (природжного, затильного, надлобного і шийного) у народів Західної, Центральної Європи і Балкан[9], уточнюючи насамперед специфіку конструкції місцевих моделей ярма і терени їх розповсюдження, а також походження і побутування загальних назв упряжі — „jarom" та „igo".

На жаль, у європейській етнографічній літературі фактологічний матеріал з української та східнослов'янської тематики загалом розглядався побіжно або й відсутній зовсім. Найчастіше фігурують скупі дані, почерпнуті з монографії К. Мошинського[10]. У зв'язку з цим значна частина окресленого кола питань не була розв'язана сповна, зокрема і найважливіша з них — коли, де і яким шляхом виникло так зване слов'янське парне ярмо. Отож спробуємо їх з'ясувати на основі загальноукраїнського документального матеріалу (насамперед етнографічного і мовознавчого, а також археологічного та історичного), залучивши для комплексного аналізу відповідні першоджерела з ділянки волової упряжі в інших слов'янських і неслов'янських етносів Європи.

Найдавнішим свідченням побутування парного ярма на теренах сучасної України є непересічна енеолітична пам'ятка з Нижнього Подніпров'я (курган Кам'яна Могила). Зокрема, на петрогліфічних рисунках із зображенням запрягу пари волів у транспортні засоби чітко проглядаються прямі лінії (палки або жердинки), які перетинають передок тяглових пристроїв та з'єднуються з головами тварин (биків)[11]. Безсумнівну належність цього явища саме до енеолітичної доби підтверджують аналогічні археологічні першоджерела відповідного часу із Закавказзя[12], а також з

---

[6] Bodó S. Jochformen...— S. 138—139; його ж. Einzeljoche in Ungarn // NVČ.— Roč. 3—4.— S. 179—181.

[7] Arta populară din Valea Jiului: (Regiunea Hunedoara).— Bucureşti, 1963.— P. 100, fig. 39; Ţara Bîrsei / Sub. red. N. Dunăre.— Bucureşti, 1972.— P. 375.

[8] За: Moszyński K. Kultura ludowa słowian.— Kraków, 1929.— Cz. 1: Kultura materjalna.— S. 652.

[9] Jacobeit W. Jochgeschirr...— S. 119—144; Kramařík J. Zur Frage der Rinderanspannung...— S. 295—334; Jacobeit W., Kramařík J. Emleitung...— S. 11—13; Bodó S. Jochformen...— S. 137—140.

[10] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 647—657.

[11] Рудинський М. Я. Кам'яна Могила (корпус наскельних рисунків).— К., 1961.— С. 79, рис. 53; Табл. XXVI, фіґ. 2.

[12] Петросян Л. Н. Армянские народные сухопутные средства передвижения // Кавказский этнографический сборник.— Москва, 1972.— Т. 5.— С. 108—109, рис. 5/2—4; Мнацаканян А. О. Древние повозки из курганов бронзового века на побережье оз. Севан // Советская археология.— 1960.— № 2.— С. 140, рис. 1, 144, рис. 8, 144—145.

Передньої Азії[13]. Бронзовим віком датуються мідні статуетки биків, які знайдено на території Польщі поблизу міста Познані: біля рогів тварин збереглися уламкиприрожного ярма[14]. Тобто в епоху енеоліту—бронзи Україна не була у цьому плані винятком.

Щодо конструкції стародавніх прототипів чи типів упряжі на пару робочої худоби, то стверджувати що-небудь однозначно важко або майже неможливо. Зумовлюється це однією причиною — браком поки що достовірних археологічних матеріалів. Петрогліфічні зображення, на жаль, не містять такої інформації. Етнографічних і мовознавчих джерел для реконструкції його первісної моделі теж явно недостатньо. Найвірогіднішою видається теза відомого вітчизняного вченого-археолога В. Даниленка[15] про те, що населення України епохи енеоліту—бронзи використовувало аналогічні типи упряжі, характерні для тогочасних народів Передньої Азії, Закавказзя та інших регіонів Євразії[16]. Вперше шийне парне ярмо виникло у Стародавньому Єгипті наприкінці епохи Середнього Царства (2050—1700 рр. до н. е.)[17]. У Передній Азії могли його викорис-товувати щонайшвидше також лише з II тис. до н. е.[18] Так чи інакше, але на теренах південно-західного ареалу Східної Європи, тобто української етнічної території, нині немає умов, аби можна було наочно простежити процес трансформації приrожного ярма в нашийне. У наукових працях, в яких автори торкаються традиційної волової упряжі XIX — початку XX ст., однозначно наголошується на запрягу рогатої худоби лише в нашийне ярмо[19].

Серед окремих українських етнологів, котрі займалися вивченням традиційної упряжі спеціально, як Н. Заглада, або торкалися цієї проблеми побіжно, утвердилася думка, що українські селяни використовували два типи парного ярма: „звичайне“ — для запрягу волів у транспортні засоби, рало, плуг тощо, і „сошне“ — у соху. Уперше їх так диференціював Ф. Вовк[20], не вживаючи, щоправда, самих термінів, які ввела в українсь-

---

[13] Краснов Ю. А. Древнейшие упряжные пахотные орудия.— Москва, 1975.— С. 48; Кожин П. М. К проблеме происхождения колесного транспорта // Древняя Анатолия.— Москва, 1985.— С. 178, табл. 1/II.

[14] Kostrzewski J. Wielkopolska w czasach przedhistorycznych.— Poznań, 1923.— S. 36, rys. 84—85.

[15] Даниленко В. Н. Энеолит Украины: Этноисторическое исследование.— К., 1974.— С. 113—115.

[16] Кожин П. М. К проблеме происхождения...— С. 178, табл. 1/II; Мнацаканян А.О. Древние повозки...— С. 140, рис. 1, 144, рис. 8; Малинова Р., Малина Я. Прыжок в прошлое: Эксперимент раскрывает тайны древних эпох / Пер. с чеш.; Коммент. и послесл. Е. Н. Черных.— Москва, 1988.— С. 48, рис. 53—54; Granlund J. Rinderanspannung...— S. 100—101, Abb. 1; Novotný B. A kol. Encyklopēdia archeológie.— Bratislava, 1986.— S. 306, 490, 827 (II); Jacobeit W. Zur Altersfrage des Jochs in Mitteleuropa // Forschungen und Fortschritte.— 1950.— 26. Jahrgang.— N 13—14.— S. 171—174.

[17] Краснов Ю. А. Древнейшие упряжные пахотные орудия.— С. 58.

[18] Там само.— С. 48.

[19] Волков Ф. К. Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем.— Петроград, 1916.— Т. 2.— С. 469; Заглада Н. Ярмо.— С. 11—29; Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 649—654; Лебедева А. А. Транспорт, переноска и перевозка тяжестей // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры.— Москва, 1987.— С. 340; Глушко М. С. Шляхи сполучення і транспортні засоби в Українських Карпатах другої половини XIX — поч. XX ст.— К., 1993.— С. 147—150.

[20] Волков Ф. К. Этнографические особенности...— С. 469—470.

ку етнографічну науку Н. Заглада[21]. Типи ярма дослідники визначили за зовнішніми ознаками і функціональним призначенням упряжі, а також за розмірами, точніше, довжиною нашийної частини. Спираючись на науковий авторитет учених-попередників, відповідної типології дотримувалися їхні послідовники[22], зокрема й автор[23].

К. Мошинський поділив усі типи парного нашийного ярма у слов'ян на „каблучне", „щабельне", „підгорличне", або „рамкове", і „кульбачне"[24], визначивши водночас головні райони розповсюдження кожного з них. Як і в першому випадку, основою такої диференціації етнологові послужили також зовнішні ознаки — наявність і форма окремих їх складових. Йому вторує сучасний польський народознавець К. Яґела[25].

На перший погляд, типології упряжі, запропоновані цими дослідниками, не викликають серйозних застережень. Однак при комплексному аналізі волової упряжі стає очевидною їх недосконалість, у чому наочно пересвідчимося згодом. Для цього необхідно скрупульозно розглянути конструктивні особливості кожного типу парного ярма, насамперед в українців.

Основу приладу для запрягу волів становить нашийна деталь. Українські селяни позначали її кількома різними лексемами: „ярмо" (на всій досліджуваній території), „єрмо" (Гуцульщина), „ярем" (Гуцульщина, Слобожанщина), „ярмина" (Полісся, Нижня Наддніпрянщина), „чашка", „чашина", „чашовина" (Покуття, Поділля, Волинь, Полісся, Наддніпрянщина), „плече" (Гуцульщина), „повершник" (Бойківщина), „нашийник" (закарпатська частина Бойківщини, Лемківщина), „тягло" (словацька частина Лемківщини) тощо[26].

Найдавнішим з них є, безперечно, термін „ярмо" („єрмо", „ярмина"), оскільки він збігається із загальною назвою упряжі. З'ясовуючи походження, етимолог В. Парасунько виявив досить широке коло його значень в українській розмовній мові. Крім „приладу для запрягання волів" та переносного значення „неволя, тягар", ним позначали ще „раму снувалки", „раму ручного млина, жорна", „раму для коша" та інше. Учений подав

---

[21] Заглада Н. Ярмо.— С. 11, 22, 28, 35—36.

[22] Симоненко І. Ф. Засоби пересування // Українці: Історико-етнографічна монографія (Макет).— К., 1959.— Т. 1.— С. 286—287.

[23] Глушко М. С. Шляхи сполучення...— С. 147; його ж. Традиційний транспорт // Українське народознавство: Навч. посібник.— Львів, 1994.— С. 434.

[24] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 650—654.

[25] Jagieła K. Jarzmo...— S. 199—224.

[26] Чубинский П. П. Малороссы Юго-Западного края: жилище, утварь, хозяйственные постройки и орудия // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским географическим обществом Юго-Западного отдела. Материалы и исследования, собранные Чубинским П. П.— Санкт-Петербург, 1877.— Т. 7.— Вып. 2.— С. 405; Волков Ф. К. Этнографические особенности...— С. 469; Заглада Н. Ярмо.— С. 11—13, 20, 23; Глушко М. С. Шляхи сполучення...— С. 148; його ж. Традиційний сухопутний транспорт // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1997.— Вип. 1: Київське Полісся. 1994.— С. 26; його ж. Системи запрягу гужових тварин та упряж // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1999.— Вип. 2: Овруччина. 1995.— С. 80; Говірки Чорнобильської зони: Тексти.— К., 1996.— С. 67, 310; Мушинка М. Нариси етнографії: Південь // Лемківщина: Земля, люди, історія, культура.— Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1988.— Т. 2.— С. 217; Чабаненко В. А. Словник говірок Нижньої Наддніпрянщини.— Запоріжжя, 1992.— Т. 4.— С. 258.

також низку символічних значень і застосування самої упряжі в обрядодіях[27]. На думку мовознавця, слово „ярмо" первісно осмислювалось як „в'язати, зв'язувати". Водночас дослідник наголошує: „Якщо прилад до запрягання волів — ярмо тепер асоціюється з ідеєю запрягання, а не в'язання, то це лише свідчить про значну еволюцію приладу і переосмислення його назви — *ярмо*"[28]. З цією аксіомою важко не погодитися.

Етимологічно прозорі діалектизми „плече", „повершник", „нашийник", що виникли за аналогією розміщення складової — на шиях тварин. Стосовно лексеми „чашка" („чашина", „чашовина" тощо), то мовознавці поки що не визначилися остаточно. Серед різних значень цього слова відомі й такі: „частина приладу або пристрою"; „деталь округлої форми"; „напівкругла виїмка на кінці бруса, в яку загонять край іншого бруса при зв'язуванні їх у вінець"[29]. Кожне з них так чи інакше властиве нашийникові ярма, оскільки є і частиною пристрою, і має округлу в перерізі форму та округлі виїмки на обидвох кінцях. Щодо останніх, то на території Олевщини, наприклад, для їх позначення найчастіше вживали саме термін „чашка"[30].

Незалежно від типу парного ярма на кінцях головної деталі витесували і старанно шліфували дві заглибини сферичної форми. Над обома ними був спеціальний виступ, так званий припір („козирок") заввишки 3—4 см, що слугував додатковою опорою для карка тварин під час руху.

Довжина нашийної частини „звичайного" ярма становила в середньому 1,1—1,3 м, для запрягу волів у соху — 1,8—2,15 м[31]. Притому відразу уточнимо, що такі параметри характерні для зразків волової упряжі кінця XIX — 30-х рр. XX ст., які випадково збереглися до нашого часу в деяких господарів і також представлені у нечисленних колекціях музеїв етнографічного профілю. Відповідні розміри нашийної частини найчастіше подають сучасні репрезентанти похилого віку. Однак вказана доба була часом активного витіснення волового запрягу кінним, а водночас і періодом зникнення ярма традиційних моделей і параметрів. Крім того, з 30-х рр. XX ст. у зв'язку з усуспільненням робочої худоби, транспортних засобів, орних знарядь праці, іншого рухомого і нерухомого майна, „майстри"-колгоспники почали робити упряж грубої форми — без дотримання традиційних розмірів, зовнішнього контуру, прикрас тощо. На цьому моменті наголошуємо спеціально, оскільки в давнину „нашийник" не тільки так званого сошного ярма, а й „звичайного" міг бути значно довшим, що залежало від природно-кліматичних умов поїздки взимку і влітку, стану шляхів сполучення, конструктивної досконалости транспортного засобу, тяглових можливостей упряжних тварин, народної традиції тощо. Так, наприклад, у болгарів довжина ярма для запрягу волів у сухопутний транспорт становила в середньому 1,2—1,4 м, в орні знаряддя праці —

---

[27] Парасунько В. С. До етимології слів *ярмо, глиця* і *сноза* // Мовознавство.— 1968.— № 4.— С. 49—50.

[28] Там само.— С. 51.

[29] Словник української мови: В 11 т.— К., 1980.— Т. 11.— С. 286.

[30] Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАН України), ф. 1, оп. 2, спр. 437, зош. 1, арк. 4, 7, 30—31, 38; зош. 2, арк. 6.

[31] Симоненко І. Ф. Засоби пересування.— С. 286.

1,5—2,8 м[32]. І це цілком зрозуміло, бо чим довше ярмо, тим більше плече для прикладення сили, тим легше робочій худобі під час руху, і навпаки. Тобто розмір нашийника зумовлювався цілим комплексом об'єктивних чинників.

У „чашині" було п'ять (або чотири, залежно від типу упряжі), вертикальних наскрізних отворів для кріплення інших частин ярма і його приєднання до тяглового дишла.

Зібраний автором польовий матеріал, а також зразки музейних колекцій і дані відповідної етнографічної літератури дають змогу стверджувати, що наприкінці XIX — на початку XX ст. на українській етнічній території побутувало три типи верхньої деталі парної волової упряжі. У „звичайному" ярмі просвердлювали по два круглі отвори для „сноз" і „заноз", а посередині продовбували прямокутну дірку для кріплення „привою" („прижма"). Сама деталь зовнішнім контуром нагадувала форму сучасного спортивного лука. Тобто її кінці були загнутими вниз і утворювали зовнішній бік сфероподібних заглибин для шиї кожного вола[33].

У ярмі для запрягу тварин у соху в нашийній частині просвердлювали дві круглі дірки для „заноз", але на відміну від круглих отворів для „сноз" упряжі попереднього зразка продовбували прямокутні для так званих кульбак. Оскільки складова була довшою, ніж у „звичайному" ярмі, відповідно й відстань між виїмками для волів була значно більшою, а поверхня плоскою. Крім того, для кріплення ярма до тяглового засобу продовбували посередині прямокутний отвір або замість нього робили на спеціальному потовщенні рівчак чи залишали два виступи[34].

На теренах Лемківщини і частини Бойківщини (Закарпаття, південні села Турківського, спорадично Старосамбірського районів Львівської області) „нашийник" упряжі мав ще іншу форму. Зокрема, його кінці, на відміну від попередніх типів, були загнуті вгору. Щоб наочніше виділявся зовнішній контур, між ними і виступами („припорами") вирізували плоскі заглибини. Посередині деталь мала плоску поверхню, довжина якої сягала 1/4—1/3 частини „ярма". Отвори для „заноз" у цьому нашийнику були круглими, для „сноз" („бирць") — прямокутними, а центральний для кріплення упряжі до дишла — круглим[35].

Отже, крім зовнішнього контуру і розмірів, відмінність між нашийниками парного ярма спостерігалася також у кількості і формі отворів, за допомогою яких з'єднувалися інші його складові. У „звичайній" упряжі дірки на „снози" і „занози" їх свердлили, тобто вони були круглими, для приєднання ярма до тяглового пристрою — довбали, а отже, вони були

[32] Вакарелски Хр. Этнография...— С. 289—290.

[33] Волков Ф. К. Этнографические особенности...— С. 469, рис. 2; Заглада Н. Ярмо.— С. 41, табл. 1/1—2, 4—5, 9, 45, табл. 5/10; Щербаківський В. Українське мистецтво.— Львів; Київ, 1913.— Т. 1: Дерев'яне будівництво і різьба на дереві.— Фото № 105, 107.

[34] Заглада Н. Ярмо.— С. 43, табл. 3/1—3, 5, 7; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 399, зош. 1, арк. 1, 15, 20, 26, 29, 37; зош. 2, арк. 10, 18, 32; спр. 437, зош. 1, арк. 4, 7, 18 та ін.

[35] Тарнович Ю. Матеріальна культура Лемківщини.— Краків, 1941.— С. 42, рис. 2; Глушко М. С. Шляхи сполучення...— С. 96, рис. 14/б; Музей українсько-руської культури у Свиднику (далі — МУРК), № Е-1496; Falkowski J., Pasznycki B. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem: Zarys etnograficzny.— Lwów, 1935.— S. 71, tabl. 21; PAE.— Zesz. 4.— Kart. 112, mapa 229; Kart. 113, mapa 230.

прямокутними. У „сошному" ярмі дірки на „занози" робили круглими, на „кульбаки" — прямокутними, а для кріплення упряжі до дишла — прямокутний отвір або й обходились без нього. Тим часом в упряжі населення низинних районів Закарпаття, Лемківщини і частини Бойківщини отвори на „занози" були круглої форми, на „бирця" — прямокутними, центральний — круглої форми. Таким чином, усі три типи деталі подібні насамперед наявністю круглих дірок на „занози". Тотожність між ярмом першого і другого типів полягає в тому, що у нашийній частині обох продовбували прямокутний отвір для „привою", а другого і третього типів — у наявності вертикальних прямокутних дірок для кріплення „кульбак" і „сноз".

Нижню деталь парного ярма першого і третього типів становила прямокутна планка завтовшки 3—4 см — „підгорлиця" (на всій території поширення), „підгорниця" (Лемківщина), „подгарло", „подгарлє", „подшийник" (Полісся) з чотирма отворами, аналогічними за формою отворам нашийної деталі ярма відповідної моделі. На місці цих отворів „підгорлиця" була, як правило, дещо ширшою.

Важливу частину упряжі обох типів становила складова, яка з'єднувала згадані елементи разом. У зв'язку з відмінною формою дірок у „чашині" і „підгорлиці" вони були також різними і по-різному називалися. Зокрема, у „звичайному" ярмі наприкінці XIX — у XX ст. такою складовою служили дві вертикальні круглі палки, які закінчувалися внизу потовщенням. Називали їх переважно „снозами", а також „снізами", „снизками", „сунозами", „сунозками" тощо[36]. Спорадично гуцули і бойки уживали для позначення цього елемента термін „смик"[37]. Крім того, сучасні старожили через загальновідомі причини, а саме — втрату традиції запрягу волів, часто ототожнюють дві зовсім різні за призначенням частини — „снози" і власне „занози" (дві крайні круглі палки), називаючи перші також „занозами"[38].

Накладена на снози „підгорлиця" вільно рухалася вгору—вниз. Нашийник ярма кріпився зі снозами нерухомо. Різні способи з'єднання їх разом досить докладно описала Н. Заглада та проілюстрував Ю. Павлович[39]. Зазначимо тільки, що тепер репрезентанти похилого віку пам'ятають кріплення сноз до „чашини" за допомогою переважно дерев'яних кілків або залізних цвяхів та мотузки. Натомість ще напередодні Другої світової війни подекуди побутували також архаїчні з походження зразки відповідного елемента та методи його з'єднання з двома іншими, про що йтиметься далі.

У тягловому ярмі частини українців Карпатського регіону та пониззя Закарпаття снозами слугували прямі або дугоподібні у верхньому кінці

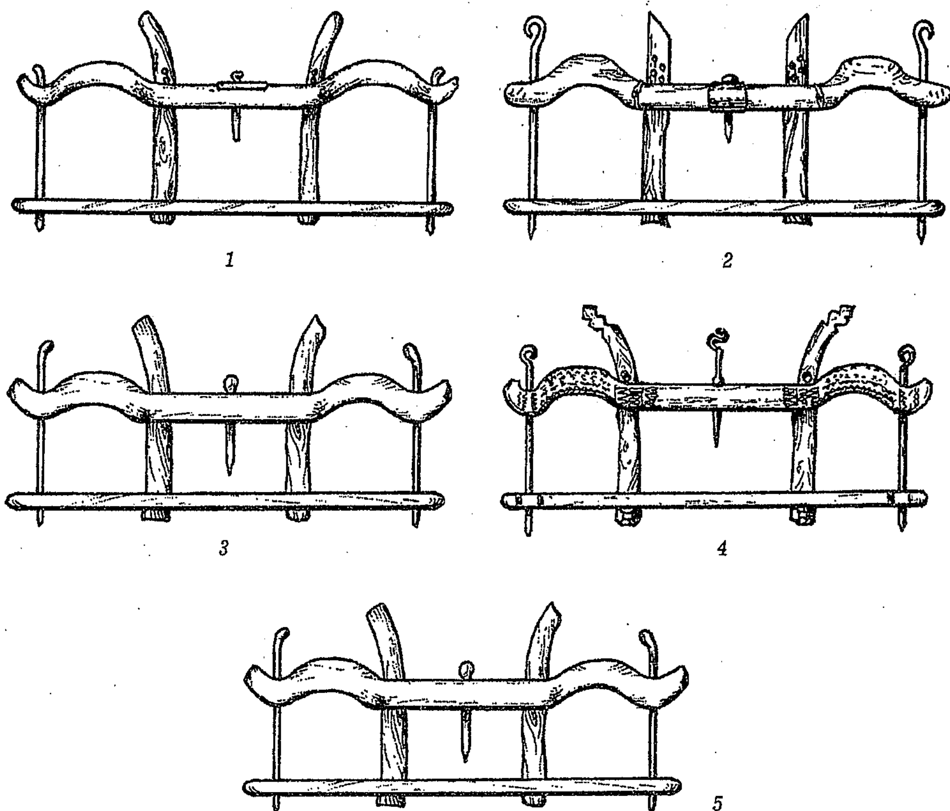
---

[36] Чубинский П. П. Малороссы...— Т. 7.— Вып. 2.— С. 405; Волков Ф. К. Этнографические особенности...— С. 469; Заглада Н. Ярмо.— С. 14—15, 25, 27; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 371-б, зош. 1, арк. 43; зош. 2, арк. 22; спр. 396; зош. 3, арк. 1; спр. 397, зош. 1, арк. 5, 24; зош. 2, арк. 14; спр. 406, зош. 1, арк, 7, 25, 29, 45, 48, 51; зош. 2, арк. 4, 15, 18, 35, 45, 54; зош. 3, арк. 18, 55, 69.

[37] Глушко М. С. Шляхи сполучення...— С. 148.

[38] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 397, зош. 2, арк. 1; спр. 406, зош. 1, арк. 8, 17, 28; зош. 2, арк. 28; зош. 3, арк. 36.

[39] Заглада Н. Ярмо.— С. 14—15, 25—27, 41, табл. 1/1—10, 42, табл. 2/1—2.



1. Парне ярмо центральноєвропейського типу в карпатському ареалі:
1 — Польща. (За PAE.— Zesz. 4.— Kart. 113, mapa 230/B); *2* — Словаччина. (За Podolák J. Beiträge zur Rinderanspannung...— S. 223, Abb. 1); *3* — Угорщина. (За Bodó S. Jochformen...— S. 141, Abb. 3); *4* — Румунія. (За Arta populară...— P. 100, fig. 39/b); *5* — Україна, с. Зарічево Перечинського р-ну Закарпатської обл. Фото автора. *1984 р.*

планки завширшки 5—7 см кожна. Називали їх переважно „бирцями" („берцями", „бердцями")[40], а також „дощечками"[41]. В околицях міста Ужгорода побутувала назва „бердеска"[42]. Підгорлиця опиралася на потовщення нижніх кінців, а нашийник — на спеціальні верхні вирізи (завширшки 1—2 см) засобу. Верхня частина ярма кріпилася дерев'яними

[40] Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок.— К., 1984.— Ч. 1.— С. 52; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 312, арк. 3, 14 зв., 19 зв.; спр. 313, арк. 36 зв., 43; спр. 324, зош. 1, арк. 40, 59; зош. 2, арк. 21 зв.; спр. 326, зош. 1, арк. 20.

[41] Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, від. рукописів, ф. 14-Е5, спр. 12, арк. 65; МУРК, фотоархів, № Е-3924.

[42] Дзендзелівський Й. Із спостережень над народною етимологією в українській мові // Дзендзелівський Й. Українське і слов'янське мовознавство: Збірник праць.— Львів, 1996.— С. 54.

кілками, які вставляли у просвердлені у планках отвори[43]. В кожній „дощечці" була значна кількість дірок, що розташовувалися у шаховому порядку або в ряд. Це давало змогу реґулювати відстань між нашийником і підгорлицею — у залежності від товщини шиї кожної упряжної тварини.

Якщо не брати до уваги ще одну важливу деталь — „занозу", форма і функціональне призначення якої були однаковими для всіх трьох моделей парного ярма, наочно пересвідчуємося, що між „звичайним" типом упряжі на пару тяглових тварин, з одного боку, і карпатським, з другого,— крім вказаних відмінностей нашийної частини, існують й інші не менш істотні. Зіставивши загальний контур і конструкцію парного ярма другого типу з відповідною упряжжю у поляків[44], словаків[45] та угорців[46], тобто у суміжних з українцями етносів Східних Карпат, неозброєним оком помічаєш не тільки їх подібність, а й аналогічність будови. Цю модель ярма застосовували також чехи, румуни, болгари, хорвати та інші народи Центральної Європи і Балкан [47], що у подальшому дає підставу трактувати його як центральноєвропейський тип.

Побутування назви „бирце" („берце", „бердце") для позначення снози лише у мешканців Закарпаття, частини лемків Східної Словаччини, бойків південних сіл Львівщини і брак її на решті території Східних Карпат та України в цілому засвідчує іноетнічне походження цього терміна. Вітчизняні діалектологи вважають його похідним від словацького слова „brdce"[48]. Терміном „brdco" словаки називають важок[49] — складову кінного запрягу західноєвропейського зразка. Споріднене значення має засвоєний українцями у словаків діалектизм „берце" („берцо"), який зафіксовано у межиріччі Ондави—Лаборця[50]. Щодо лексеми „бердеска", то відомий мовознавець Й. Дзендзелівський однозначно пов'язує його з угорським „beldeszka", яке, у свою чергу, складається з двох частин — „bel"

---

[43] Глушко М. С. Шляхи сполучення...— С. 149.

[44] PAE.— Zesz. 4.— Kart. 112, mapa 229; Kart. 113, mapa 230; Marczyk I. Wykorzystanie wołów i krów jako siły pociągowej // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.— Wrocław, 1994.— T. 1: Rolnictwo i hodowla.— Cz. 2.— S. 319, rys. 149, 323, rys. 154, 324, rys. 155; Jagieła K. Jarzmo...— S. 199—211.

[45] Podolák J. Beiträge...— S. 215, Abb. 3, 216, Abb. 4, 220—221, Abb. 5—8, 228, Abb. 9.

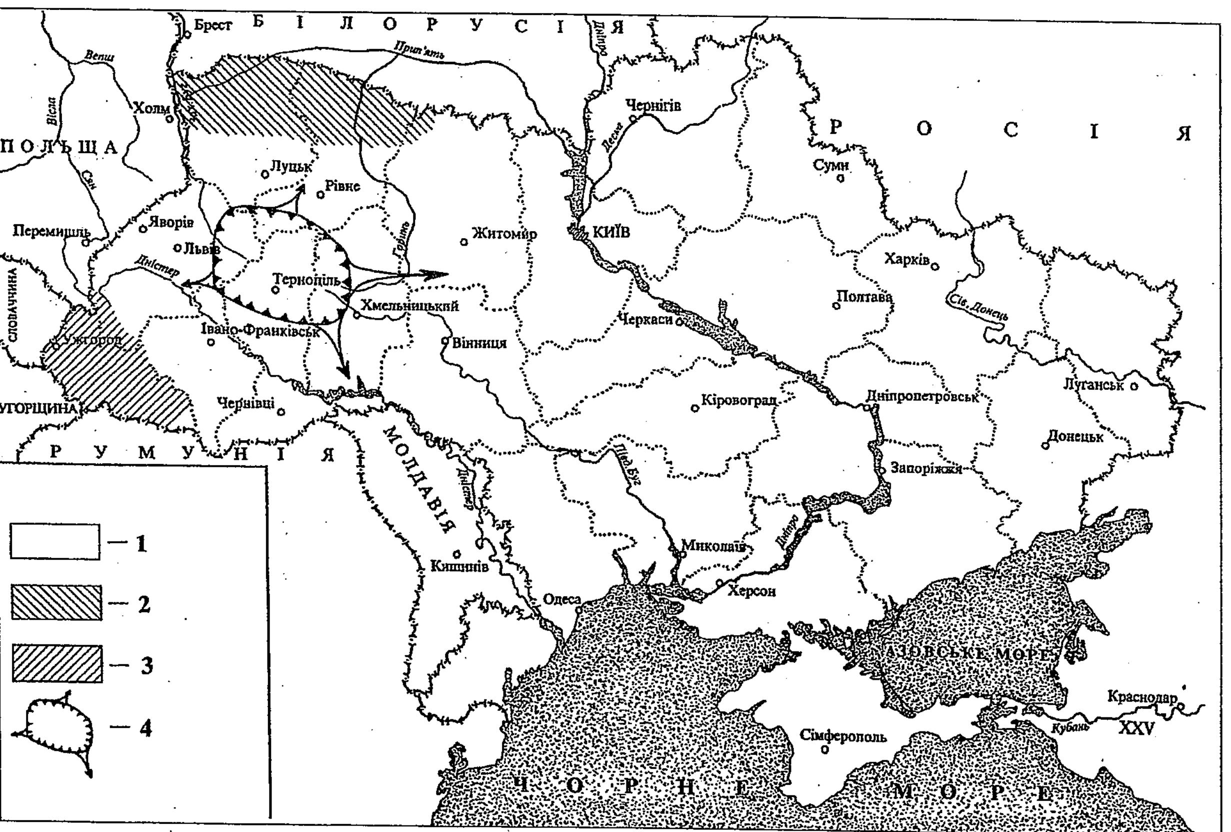
[46] Bodó S. Jochformen...— S. 141, Abb. 3—5; Balassa J. Földművelés a Hegyközben.— Budapest, 1964.— P. 62, foto 33, 128, foto 108, 156, foto 142, 157, foto 144; Kós K. Eszköz, munka, néphagyomány: Dolgozatok a munka néprajza köréből.— Bukarest, 1980.— P. 172, ket. 71, 320—321, foto 9, 13, 14.

[47] Див.: Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 650, fig. 525/3—4, 652, mapka 19; Bodó S. Jochformen...— S. 137—139; Gavazzi M. Das Joch...— S. 153—154, 158, Abb. 4; Dankó I. Bulgarian Carts in the Rodope Mountains // Traditionelle Transportmethoden in Ostmitteleuropa.— Budapest, 1981.— S. 106, Abb. 8; Marinov V. Zur Etnographie des Jochs in Bulgarien // NVČ.— Roč. 3—4.— S. 165—166, Abb. 2/I; Jančař J. Das Rindergespann in Ostmähren // Там само.— S. 206, Abb. 2, 209, Abb. 4; Ţara Bîrsei.— P. 375, fig. 125/1; Arta popularǎ din Valea Jiului...— P. 100, fig. 39/a—c; Veith G. Das Rind als Zugtier, seine Beschirrung und sein Beschlag in der Steiermark: Inaugural — Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doctor medicinae veterinariae der Tierrärztlichen Hochschule in Wien.— Wien, 1965.— S. 30, Abb. 23, 31, Abb. 24, 25, 32, Abb. 26; Karte.

[48] Онишкевич М. Й. Словник...— Ч. 1.— С. 52.

[49] Podolák J. Beiträge...— S. 240.

[50] Латта В. Атлас українських говорів Східної Словаччини.— Братіслава; Пряшів, 1991.— С. 481, № 124.



2. Регіони поширення різних типів парного ярма в Україні кінця XIX — 30-х років XX ст.:
1 — загальноукраїнський (ранньослов'янський); *2* — „кульбачний" (праслов'янський); *3* — центральноєвропейський; *4* — вірогідний ареал виникнення ярма загальноукраїнського (ранньослов'янського) типу і напрями його розповсюдження

(„внутрішній, що знаходиться всередині") і „deszka" („дошка")[51]. Таким чином, і зазначені назви, і саму модель упряжі горяни запозичили у своїх сусідів, чим і зумовлений незначний реґіон їх розповсюдження в Україні. Не викликає сумніву пізнє поширення ярма центральноєвропейського типу на теренах Лемківщини, частини Бойківщини і пониззя Закарпаття.

Водночас виявлені відмінності будови волової упряжі незаперечно засвідчують, з одного боку, недосконалість типологій так званого слов'янського парного ярма, які запропонували свого часу К. Мошинський, Ф. Вовк, Н. Заглада, К. Яґела, а з другого — спонукують до вирішення складної дилеми: яка з-поміж вказаних моделей первинна, а які похідні, тобто котра з них генетично давніша, чи всі вони зовсім різні з походження? Поданий нами матеріал переконує поки що в одному: без додаткових арґументів та комплексного аналізу цю дилему не розв'язати. Очевидним є також і те, що помічені відмінності не були випадковими.

Завершуючи виклад документального матеріалу про основні конструктивні риси „звичайного" парного ярма, варто наголосити на двох таких моментах. По-перше, наприкінці XIX — на початку XX ст. воно було розповсюджене на території абсолютної більшости етнографічних районів України, за винятком, як уже відомо, частини східнокарпатського ареалу та Полісся, що надалі дає змогу трактувати його як загальноукраїнське. До речі, таким його вважав Ф. Вовк[52]. Але оскільки вчений не знав про побутування у Карпатському краї центральноєвропейського типу ярма, а парну упряж з „кульбаками" інтерпретував як суто „сошне", зрозуміло, що таке визначення має дещо інший відтінок. По-друге, у зазначений час відповідну упряж застосовувала частина росіян Півдня і Поволжя. За твердженнями фахівців-етнографів, росіяни запозичили її саме в українців[53]. Доказом цього є українська народна термінологія ярма та його складових, що закріпилася у російській розмовній мові[54]. Як знаємо, при освоєнні необжитих просторів Російської імперії у XIX — на початку XX ст. українські селяни брали зі собою і ще тривалий час користувалися традиційними знаряддями праці, транспортом, тягловою силою, упряжжю тощо[55].

На теренах сучасної Білорусі парним ярмом користувалося населення південно-західних районів і Прип'ятського Полісся[56], тобто українських етнічних земель, а також суміжних з Україною теренів. Належність цієї упряжі до господарства українського, а не білоруського селянства засвідчує Д. Зеленін, який розрізняє лише два типи парного ярма у східних слов'ян: „українське" і „білоруське" (з „кульбаками")[57]. Щоправда, як пе-

---

[51] Дзендзелівський Й. Із спостережень...— С. 54.

[52] Волков Ф. К. Этнографические особенности...— С. 469.

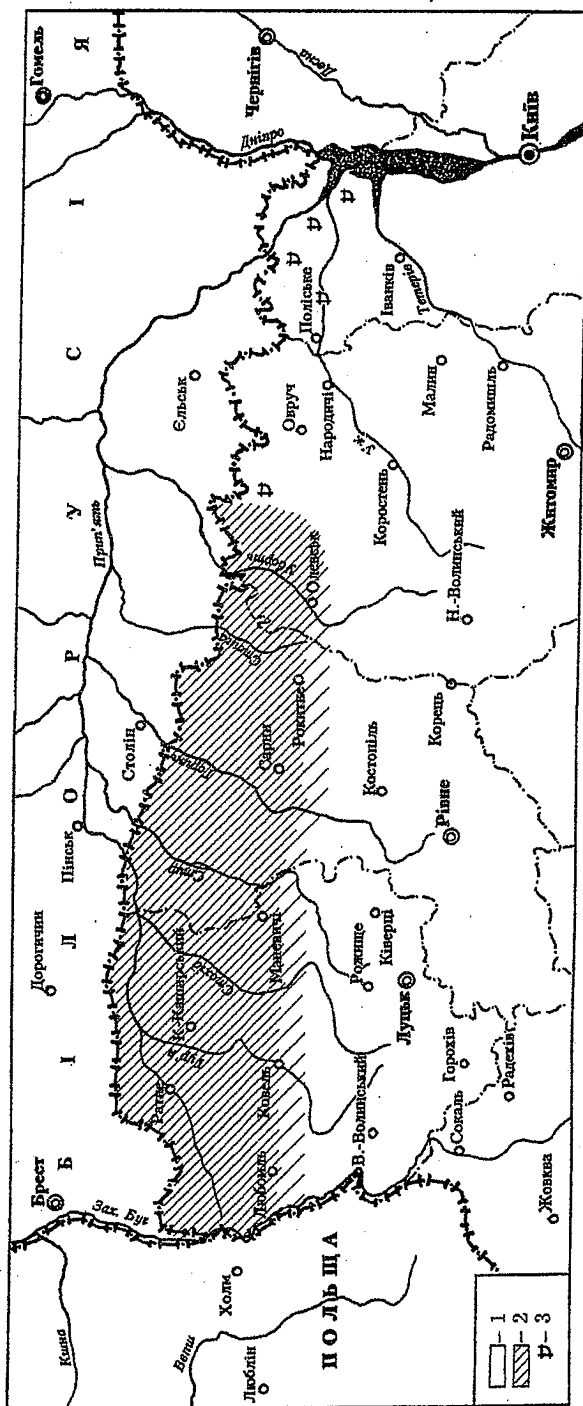
[53] Бежкович А. С. Средства передвижения и упряжь в крестьянском хозяйстве // Бежкович А. С., Жегалова С. К., Лебедева А. А., Просвиркина С. К. Хозяйство и быт русских крестьян: Памятники материальной культуры. Определитель.— Москва, 1959.— С. 233; Лебедева А. А. Транспорт, переноска...— С. 340.

[54] Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка.— Москва, 1982.— Т. 4.— С. 678; Бежкович А. С. Средства передвижения...— С. 233.

[55] Бабенко В. Я. Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде.— Уфа, 1992.— С. 70—87.

[56] Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя.— Мінск, 1989.— С. 554.

[57] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография.— Москва, 1991.— С. 163—165.



3. Регіони поширення різних типів парного ярма на теренах Середнього і Західного Полісся України кінця XIX — 30-х років XX ст.:
1 — загальноукраїнський (раньослов'янський);
2 — „кульбачний" (праслов'янський);
3 — поширення ярма-„бовкуна" з природною „кульбакою" поза межами поширення парного „кульбачного" ярма

ресвідчимося згодом, це визначення було безпідставним з погляду географії його розповсюдження у минулому. Те саме стосується трактування його як суто „сошного", яке запропонувала Н. Заглада. Хоч би тому, що ярмо аналогічної конструкції застосовувалося для запрягу пари волів у санний і колісний транспорт, відрізнялося воно лише розмірами — довжиною нашийної деталі (становило у середньому 1,1—1,3 м)[58]. Притому зимова модель упряжі з „кульбаками" була на 10—15 см довшою, ніж лінія, що зумовлювалося специфікою пересування тяглових тварин по ковзкій засніженій дорозі[59].

Якщо взяти до уваги також той факт, що у прибалтійських народів[60], не кажучи про скандинавські[61], типи упряжі для пари волів відрізнялися від згаданих нами ще більше, маємо усі підстави для припущення про автохтонне походження загальноукраїнського („звичайного") ярма, його давні генетичні корені й самостійний шлях розвитку. В іншому випадку для нього були б нехарактерні такі чітко виражені національні ознаки та особливості конструкції порівняно з ярмами інших моделей. Яскравий доказ цього — побутування на території Лемківщини, частини Бойківщини і пониззя Закарпаття волової упряжі центральноєвропейського зразка.

До такого висновку спонукує нас інша модель парного пристрою — для запрягу тяглових тварин у соху. „Сошне", за Н. Загладою, „кульбачне", за К. Мошинським, чи „білоруське", за Д. Зеленіним, ярмо відрізнялося від двох попередніх типів тим, що замість традиційної „підгорлиці" і прямих круглих „сноз" або плоских „бирць" („дощечок") використовувалися дві природні кривулі — „кульбаки". Верхній кінець деталі кріпився у прямокутному отворі нашийника, а в його нижньому кінці просвердлювали вертикальну дірку для „занози".

Як уже відомо, наявність двох „кульбак" і розміри нашийної частини послужили дослідникам головними арґументами для виокремлення цього ярма в окремий тип. Н. Заглада вважала його тією моделлю упряжі, яка побутувала синхронно зі „звичайним" ярмом здавна. Але чи останнє виникло „на території теперішнього [...] вживання", дослідниця через брак відповідних достовірних даних не могла з'ясувати остаточно[62]. На думку К. Мошинського, така упряж „не тільки типологічно, а й географічно займає проміжне місце між каблучним і підгорличним ярмами. Можна більше стверджувати, що воно розвинулося на стику обох останніх"[63]. Отже, так чи інакше, але порівняно з ярмом з „підгорлицею" перше було пізнішим з походження. Щоправда, учений дещо сумнівався у цьому, сподіваючись знайти остаточну відповідь при подальших ґрунтовних дослідженнях, зокрема, волової упряжі у південних слов'ян.

---

[58] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 437, зош. 1, арк. 7, 26, 31, 49, 55; зош. 2, арк. 13, 19; Музей етнографії та художнього промислу ІН НАН України (далі — МЕХП ІН НАН України), № ЕП-64794—64795.

[59] В. Горленко цілком безпідставно твердить зворотне, тобто те, що зимове парне ярмо було коротшим, ніж літнє. Історичній дійсності не відповідає також його думка стосовно того, що довжина волової упряжі залежала від ширини транспорту (Горленко В. Народні засоби перенесення й перевезення вантажів // Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах.— Опішне, 1999.— Кн. 2.— С. 140).

[60] Viires A. Rinderanschirrung...— S. 121—136.

[61] Granlund J. Rinderanspannung...— S. 99—120.

[62] Заглада Н. Ярмо.— С. 36.

[63] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 654.

За твердженням українських етнологів, основним районом розповсюдження „кульбачного" ярма в Україні була північно-західна частина Полісся[64]. На жаль, дослідники окреслили відповідний ареал лише в загальному, не вказавши більш чітких меж його побутування наприкінці XIX — на початку XX ст. Ряд нових польових етнографічних першоджерел, виявлених автором, а також дані інших дослідників, насамперед мовознавців, дають підставу для констатації, що на рубежі XIX—XX ст. ярмо з „кульбаками" було єдиним засобом для запрягу пари великої рогатої худоби у населення північних районів Волинської і Рівненської областей. Тоді південна межа його основного масиву поширення проходила приблизно по лінії Ковель — Маневичі — Рафайлівка — Рокитне — Олевськ[65]. До наших днів збереглися фрагментарні відомості про застосування цього ярма поліщуками ще південніших районів. Так, наприклад, у селах Чорнижі і Майдані-Липнянському Маневицького району Волинської области, Осовій Костопільського району Рівненської области місцеві мешканці застосовували у XX ст. уже упряж загальноукраїнського типу, нашийник і пряму „підгорлицю" якої з'єднували прямі палки або плоскі дощечки. Проте останні вони називають „кульбаками" й досі[66]. Те саме характерне для Борового та сусідніх населених пунктів Рокитнівського району Рівненської области[67]. Відомі незаперечні свідчення про безпосереднє використання такої волової упряжі у Турійському і Володимир-Волинському районах Волинської области та у південніших від умовної лінії Рафайлівка — Рокитне населених пунктах Рівненщини[68]. Загалом південна межа побутування „кульбачного" ярма на території України наприкінці XIX — на початку XX ст. співпадає з південною межею головного масиву його розповсюдження на теренах сучасної Польщі[69].

Крім північно-західного ареалу Полісся, упряж цього типу використовувало населення Олевського району Житомирської области. У 20-х рр. XX ст. серед сіл, у яких проводила дослідження Н. Заглада, запряг волів у таке ярмо було зафіксовано у трьох: Замисловичах, Озерянах і Перзі[70]. Усі вони розташовані північніше від міста Олевська, тобто від умовної лінії Ковель — Олевськ. Значення названих населених пунктів для визначення головного масиву побутування „сошного" ярма у минулому важко переоцінити. Як засвідчують безпосередньо зафіксовані автором польові етнографічні першоджерела, вони становлять фактично східну межу його розповсюдження в Україні на початку XX ст. З тридцяти досліджених у 1997 р. сіл району у значній частині з них (Озеряни, Рудня-Перганська, Журжевичі, Соснівка, Замисловичі, Копище, Хочино, Рудня-Хочинська, Лопатичі та інші) старожили згадували про застосування їхніми предка-

---

[64] Волков Ф. К. Этнографические особенности...— С. 469; Заглада Н. Ярмо.— С. 22, 28.

[65] Глушко М. С. Взявся за гуж, то не кажи: не дуж // Берегиня.— 1993—1994.— № 2—3.— С. 82; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 399, зош. 1, арк. 13, 15, 20, 29, 38; зош. 2, арк. 10, 13, 18, 22; спр. 437, зош. 1, арк. 4, 11, 18, 26; зош. 2, 13.

[66] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 399, зош. 2, арк. 23, 26.

[67] Там само.— Спр. 437, зош. 1, арк. 48—49.

[68] Там само.— Спр. 399, зош. 1, арк. 1, 6; спр. 437, зош. 1, арк. 49; Tarnacki J. Studia porównawcze nad geografią wyrazów (Polesie—Mazowsze).— Warszawa, 1939.— S. 51, rys. 9, mapa 113.

[69] PAE.— Zesz. 4.— Kart. 112, mapa 229; Kart. 113, mapa 230.

[70] Заглада Н. Ярмо.— С. 22 (примітка).

ми ярма з натуральними кривими „кульбаками“[71]. Саму ж лексему „кульбака“ як означення складової парного нашийного ярма виявлено у переважній більшості населених пунктів Олевщини, за винятком кількох, розміщених у південно-східній частині краю — у Білокоровичах, Майдані, Жубровичах, Радовелі, Кишині і Зубковичах. Тут, як і на території сусіднього Лугинського району, її витіснив термін „суноза“ („сноза“) або обидві назви вживаються синхронно[72].

Важливим арґументом цього слугує ще один незаперечний факт. У наш час мешканцям великої групи сіл західної частини Овруччини (Бігунь, Тхорин, Антоновичі, Словечне, Листвин, Лучанки, Городець, Дівошин, Левковичі та інші) відома модель парної волової упряжі тільки загальноукраїнського типу, тобто з прямою „пудгорлицею“ та прямими круглими „снозами“, що з'єднують першу з „чашиною“ ярма[73]. Брак у зазначених селах не лише самого „сошного“ ярма, а й терміна „кульбака“ як означення складової, тепер важко пояснити тільки втратою першого на певному етапі історичного розвитку волового запрягу в поліщуків. Найімовірніше, що величезні лісові масиви, які відділяли у минулому і відділяють західну групу сіл Овруччини від давніх поселень Олевського району й досі, стали природною межею певної культурної традиції: поширення „кульбачного“ ярма на схід або, навпаки, його витіснення на цій території новішою моделлю — з „підгорлицею“.

До такого висновку спонукує цінний за значенням мовознавчий матеріал, що стосується Полісся Білорусі. При детальному картографуванні народних назв транспортних засобів та упряжі місцевого населення діалектолог Л. Масленнікова зафіксувала побутування терміна „кульбака“ як означення невід'ємного елемента парного ярма лише в західній частині Прип'ятського краю — до ріки Ствиги[74]. На схід від неї, зокрема й у пониззі ріки Уборті, він уже невідомий. Тобто східна межа поширення досліджуваного об'єкта у Білорусі переважно збігається з реґіоном його побутування на теренах сучасної України.

Розповсюдження „кульбачного“ ярма наприкінці XIX — на початку XX ст. на Заході простягалось далеко у глиб Польщі. Місцями його межа примикала до ріки Вісли і навіть до міста Варшави, охоплюючи значну північно-східну частину країни — Б'ялостоцького, Варшавського і Люблінського воєводств[75]. Окреслений реґіон визначив свого часу також К. Мошинський[76], а нещодавно — К. Яґела[77]. Крім того, як у їхніх працях, так і в „Польському етнографічному атласі“ увагу привертає невеликий „острівець“ поширення упряжі цього типу в межиріччі Вісли і Сяну та на

---

[71] Архів ІН НАН України, ф 1, оп. 2, спр. 437, зош. 1, арк. 4, 11, 26, 28, 32, 42; зош. 2, арк. 5—6, 13 та ін.

[72] Глушко М. Від Уборті до Дніпра (Заключний етап комплексного історико-етнографічного дослідження Центрального Полісся) // Народознавчі Зошити.— 1997.— № 6.— С. 374; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 437, зош. 1, арк. 6, 24, 31, 55; зош. 2, арк. 15, 19.

[73] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 406, зош. 1, арк. 8, 45, 51; зош. 2, арк. 15, 18, 35, 42, 45 та ін.

[74] Масленникова Л. И. Из полесской терминологии транспорта // Лексика Полесья: Материалы для полесского диалектного словаря.— Москва, 1968.— С. 174.

[75] PAE.— Zesz. 4.— Kart. 112, mapa 229; Kart. 113, mapa 230.

[76] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 653, mapa 20, 654.

[77] Jagieła K. Jarzmo...— S. 211—217.

правобережжі другої ріки — у Ржевському воєводстві і на півдні Люблінщини[78].

Стосовно північної межі розповсюдження кульбачного ярма, то можемо скористатися лише відомостями загального характеру. Білоруські етнологи твердять, що яремно-дишловий запряг найбільше застосовувався у західній частині Білорусі і на Поліссі[79]. Зібраний Л. Масленніковою матеріал з народного транспорту охоплює переважно правобережжя ріки Прип'яті. Найвіддаленішим північним селом, у якому дослідниця зафіксувала термін „кульбака" як назву частини ярма, є Велута[80], що розташоване на правобережжі річки Цни — лівої притоки Прип'яті. Відомо також, що на початку XX ст. його використовували селяни Слуцького і Мозирського повітів Мінської губернії[81]. Те ж підтверджують цінні картографічні першоджерела мовознавця Й. Тарнацького[82]. Крім того, у минулому воно побутувало також в автохтонів південної частини сучасної Литви[83].

Незважаючи на те, що північна межа поширення ярма з „кульбаками" окреслена поки що умовно, поданий нами матеріал однозначно переконує в тому, що описаний тип парної волової упряжі був характерний для селянського господарства насамперед лісової зони — важкодоступної, з непрохідними болотами і лісовими масивами не тільки у давнину, а й на початку XX ст. Як пересвідчимося далі, цей фактор став визначальним у довготривалому, незмінному його використанні мешканцями окресленого ареалу.

Докладний розгляд конструкції кожного типу парного ярма, форм і способів з'єднання складових між собою, а також народних назв основних елементів, районів розповсюдження упряжі наприкінці XIX — на початку XX ст. тощо не вичерпує досліджуваної теми. Навпаки, постає закономірне запитання: яке з названих типів ярма усе-таки давніше з походження, а яке новіше? Як відомо, значна частина українських і зарубіжних учених намагалася знайти таку відповідь, але безуспішно, оскільки аналізувалися насамперед етимологія загальних назв парної волової упряжі та загальна будова. А цього явно недостатньо для розв'язання порушеної проблеми в цілому. Тому, по-перше, що нез'ясованим залишилось питання стосовно основних районів поширення парного ярма різних типів: загальноукраїнського на етнічній території українців, центральноєвропейського у поляків, словаків, чехів, угорців та інших народів Центральної Європи, „кульбачного" („сошного") у лісовій зоні Північно-Східної Європи. По-друге, яким шляхом відбувалось становлення й утвердження кожного з них у вказаних етносів, або іншими словами — на окреслених теренах. По-третє, і найважливіше, чому між ярмами усіх трьох типів, незважаючи на значні відмінності в конструкції і зовнішньому контурі головних елементів, так чи інакше наявні тотожності, про які уже йшлося. Спробуємо бодай частково знайти відповіді на ці поточні запитання.

---

[78] PAE.— Zesz. 4.— Kart. 113, mapa 230.

[79] Этнографія Беларусі...— С. 554.

[80] Масленникова Л. И. Из полесской терминологии...— С. 174, 474, карта 1.

[81] Сержпутовский А. К. Земледельческие орудия белорусского Полесья (К этнографии белоруссов-полещуков южной части Слуцкого и северной половины Мозырского уездов Минской губ. // Материалы по этнографии России.— Санкт-Петербург, 1910.— Т. 1.— С. 50, рис. 6, 51.

[82] Tarnacki J. Studia porównawcze...— S. 51, rys. 7, mapa 113.

[83] Jagieła K. Jarzmo...— S. 214.

Нагадаємо, що при аналізі будови моделей ярма на пару тяглових тварин наочно простежуються відмінності між формами отворів для кріплення „сноз", „кульбак" і „берць". В упряжі загальноукраїнського типу останні просвердлювали, а центральноєвропейського та „кульбачного" — продовбували, через що перші мали в перерізі форму кола, другі — прямокутника. Перший спосіб підготовки дірок технологічно значно давніший, ніж другий. У кам'яних сокирах і молотах отвори для їх закріплення на дерев'яних рукоятках свердлили за допомогою дерев'яних стержнів і трубчастих кісток тварин уже в неолітичну добу[84]. Логічно напрошується висновок, що загальноукраїнське ярмо з „підгорлицею" зберегло більше архаїчних рис, ніж центральноєвропейське та „кульбачне", а значить, воно генетично давніше, ніж два останні. Однак у цьому контексті незрозумілою і нез'ясованою залишається тотожність елементів (плоских „берць" і „кульбак") в упряжі другого і третього типів, у загальній конструкції яких спостерігається значно більше специфічних рис і відмінностей порівняно з ярмами загальноукраїнського і центральноєвропейського типів.

Комплексний аналіз усієї сукупности даних показує, що конструктивні відмінності і тотожності зазначених типів парної волової упряжі приховані у масштабах побутування ярма з „кульбаками" в доісторичну епоху, а також в історичних процесах першої половини І тис. н. е. Ключове значення для позитивного з'ясування порушеного питання мають лексеми „сноза" і „кульбака".

За твердженням етимолога В. Парасунька, слово „сноза" широко відоме „в спеціальній термінології лише української мови, хоч і засвідчене в південноросійських говорах, де не виключений вплив української мови, а також у польській мові"[85]. Українці ж використовували його основу для позначення не тільки складової ярма, а й ряду деталей дерев'яних предметів (вулика, борони, ткацького верстата тощо), в яких вони виконували функцію „в'язання, зв'язування"[86]. У селі Яблуневі Гусятинського району Тернопільської області знавець народного одягу К. Матейко зафіксувала невідоме значення терміна „сунізки". Як виявилося, це „дівоча зачіска, в якій коси обкручуються довкола голови"[87].

З-поміж інших слов'янських етносів „сноза" як елемент парного нашийного ярма, за допомогою якого нашийна частина і підгорлиця з'єднувалися разом, відома також полякам — „snoza"[88]. За твердженням самих дослідників, межі поширення цього слова на теренах сучасної Польщі поки що до кінця не встановлені. Однак незаперечним є те, що воно побутувало у південно-східному ареалі, тобто на суміжних з Україною землях[89]. Достовірно відомо про його розповсюдження також на Холмщині („snozka"), територію якої здавна заселяли українці, та в околицях Кракова

---

[84] Шовкопляс І. Г. Основи археології.— К., 1972.— С. 62—63; Мартынов А. И. Археология СССР.— Москва, 1973.— С. 58—59; Брей У., Трамп Д. Археологический словарь.— Москва, 1990.— С. 36, 248—249; Словник-довідник з археології.— К., 1996.— С. 260—261.

[85] Парасунько В. С. До етимології...— С. 53.

[86] Там само.— С. 53—56.

[87] Матейко К. Український народний одяг: Етнографічний словник.— К., 1996.— С. 114.

[88] Jagieła K. Jarzmo...— S. 199, 208—209; Linde S. B. Słownik języka polskiego.— Lwów, 1859.— T. 5.— S. 360.

[89] Jagieła K. Jarzmo...— S. 208—209.

(„snoza")[90]. Цікаво, що окреслений ареал означення відповідною лексемою з'єднуючого елемента парного ярма збігається з масивом позначення цим же словом складової драбини воза — плоских щаблів[91]. Натомість в інших реґіонах Польщі цей термін або невідомий зовсім (в абсолютній більшості районів), або побутує дуже спорадично. Наприклад, на території Кашубщини його виявлено лише в одному населеному пункті, притому тут він уживався для означення зовнішньої круглої палки ярма[92].

Сучасні етнографи зафіксували використання аналогічного слова також у сусідній Словаччині. Зокрема, на відміну від західних і південно-східних районів, на північному сході країни (у гірському масиві Східних Карпат, тобто на Лемківщині), побутував термін загальноукраїнського походження — „снозки" („сностки")[93]. У російській мові слово „сноза" поширене тільки у південних діалектах[94] і, як уже відзначалося, належить до українізмів. Отже, воно було властиве насамперед розмовній мові українців, тоді як у мову інших слов'янських етносів, зокрема і поляків, могло проникнути пізніше унаслідок їх довготривалих етнокультурних контактів і взаємозв'язків. До такого попереднього висновку спонукує конкретний документальний етнографічний матеріал, що стосується волової упряжі цього типу.

До недавнього часу слово „сноза" вважали безпосередньою спадщиною індоєвропейської мови. Зусиллями вітчизняних мовознавців арґументовано доведено, що українські слова „сноза" і „сніз" є давнім засвоєнням з германської (ґотської) мови[95]. Ця обставина докорінно змінює ситуацію в дослідженні традиційної волової упряжі не тільки українців, а й східних і західних слов'ян загалом. Насамперед тому, що корені незбагненних конструктивних відмінностей і тотожностей аналізованих типів парного ярма потрібно шукати в історичних процесах періоду міґрації ґотів.

Як відомо, з пониззя Вісли ґоти вирушили на південний схід у напрямку скіфських степів у другій половині — наприкінці II ст. н. е. Проминувши праслов'янську територію між Дністром і Поліссям, вони зайняли узбережжя Чорного моря у районі Дніпра і Дністра, де протрималися до навали гунів понад півтора століття[96]. Довготривале їх проживання у степовій і лісостеповій зонах, безперечно, вплинуло на культуру і побут місцевих автохтонів[97]. І все ж таки засвоєння ранні-

---

[90] Kolberg O. Chełmskie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1890.— T. 1.— S. 107; Malecki M., Nitsch K. Atlas językowy polskiego Podkarpacia.— Kraków, 1934.— Cz. 2.— S. 88.

[91] Mały atlas gwar polskich / Red. K. Nitsch.— Wrocław, 1957.— T. 1.— Cz. 2.— S. 111—113.

[92] Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej.— Wrocław etc., 1972.— T. 5.— S. 116.

[93] Podolák J. Beiträge...— S. 225.

[94] Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка.— Москва, 1959.— Т. 2.— С. 345.

[95] Парасунько В. С. До етимології...— С. 56—57.

[96] Буданова В. П. Готы в системе представлений римских и византийских авторов о варварских народах // Византийский временник.— 1980.— № 41.— С. 141—152; Баран В. Д., Гороховский Е. Л., Магомедов Б. В. Черняховская культура и готская проблема // Славяне и Русь (в зарубежной историографии). Сборник научных трудов.— К., 1990.— С. 39—46.

[97] Баран В. Д. Черняхівська культура: За матеріалами Верхнього Дністра і Західного Бугу.— К., 1981.— С. 152—162; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси.— Москва,

ми слов'янами слова „сноза“ („сніз“) видається на перший погляд цілком малоймовірним.

Наближує думку й інший український термін — „кульбака“. Його походження, на відміну від слова „сноза“, етимологи однозначно пов'язують із праслов'янським „kulьba“ („згинання; щось зігнуте“), яке, у свою чергу, є похідним від „kuliti“ („гнути, згинати, кривити“). Відомо також кілька основних значень терміна, зокрема і як „частина ярма“[98].

При дослідженні меж побутування „кульбачного“ ярма на Поліссі зауважуємо малопомітну закономірність: на території, де воно було домінуючим видом волової упряжі до XX ст. включно, слово „сноза“ і його похідні місцевому населенню невідомі, і навпаки — там, де широко використовувалось ярмо з „підгорлицею“, вони обов'язково є[99]. Тобто між розповсюдженням волового пристрою загальноукраїнського типу і слова „сноза“ простежується безпосередня взаємозалежність. Притому це характерно не тільки для упряжі, а й для інших господарських предметів поліщуків, конструктивні елементи яких називали так само: ткацького верстата („снози“), вулика („снозик“), землеробських знарядь праці — борони („сноза“, „суноздка“), складової посуду — палички для запирання бодні („сноза“), елемента дверей — поперечної планки, якою скріплюють дошки („сноза“) тощо[100].

Подібні явища зафіксовано у білорусів, росіян і поляків. Перші для позначення перекладини між ніжками стола або лавки використовували термін „суножка“[101], другі словом „сноза“ називали „палички, хрести у вулику для опори стільників“, а також поперечні „палички, перекладини в клітці“[102], на які сідає пташка. Частина поляків, як уже відомо, лексемою „snoza“ („sneza“, „snózka“, „snóżka“, „sonuska“) позначали плоскі щаблі, які з'єднують поздовжні жердини драбини воза[103]. Крім того, спорадично її вживали для означення поперечини, що з'єднує ручки плуга („snoska“), дощечки, по якій заходять у вулик бджоли („snozka“), довгої палиці, якою попихують рибальську сітку під льодом („snozka“) тощо[104].

1987.— С. 24—39; Магомедов Б. В. Черняховская культура Северо-Западного Причерноморья.— К., 1987.— С. 37—94; Баран В. Д., Гороховский Е. Л., Магомедов Б. В. Черняховская культура...— С. 30—78.

[98] Етимологічний словник української мови.— К., 1989.— Т. 3.— С. 136.

[99] Пор.: Масленникова Л. И. Из полесской терминологии...— С. 174, 189; Лисенко П. С. Словник поліських говорів.— К., 1974.— С. 199, 207; Никончук М. В. Сільськогосподарська лексика правобережного Полісся.— К., 1985.— С. 112—114; Никончук М. В., Никончук О. М. Транспортна лексика правобережного Полісся в системі східнослов'янських мов.— К., 1990.— С. 162—163.

[100] Владимирская Н. Г. Полесская терминология ткачества // Лексика Полесья: Материалы для полесского диалектного словаря.— Москва, 1968.— С. 264; Анохина В. В., Никончук Н. В. Полесская терминология пчеловодства // Там само.— С. 358; Лисенко П. С. Словник...— С. 199; Никончук М. В. Сільськогосподарська лексика...— С. 113; Никончук М. В., Никончук О. М. Будівельна лексика правобережного Полісся в лексико-семантичній системі східнослов'янських мов.— Житомир, 1990.— С. 182.

[101] Nosovič I. I. Slovar' bělorusskago narěčija. Nachdruck und Nachwort in zwei Bänden von G. Freidhof und P. Kosta / Reprind. wyd. 1870 r.— München, 1986.— Bd. 2.— S. 622.

[102] Преображенский А. Г. Этимологический словарь...— Т. 2.— С. 345.

[103] Mały atlas gwar polskich.— T. 1.— Cz. 2.— S. 111—112; Malecki M., Nitsch K. Atlas językowy polskiego Podkarpacia.— S. 88.

[104] Mały atlas gwar polskich.— T. 1.— Cz. 2.— S. 57; Sychta B. Słownik gwar kaszubskich...— T. 5.— S. 116.

Як уже наголошувалось, властивість позначати терміном „сноза" елементи відповідних предметів в Україні помітив ще В. Парасунько[105], однак дослідник не звернув належної уваги на те, як побутування зазначених і подібних речей, зокрема й складової ярма, стикується зі самим словом у територіально-географічному плані, зокрема і поза межами української етнічної території.

Натомість слову „кульбака" вказана взаємозалежність (побутує відповідного типу упряж — відоме і саме слово, і навпаки) невластива. Численні документальні матеріали засвідчують зворотне: його широке розповсюдження на теренах усієї України і навіть поза її межами. З відомих нам пам'яток української мови власна назва „кульбака" фіґурує щонайпізніше з кінця XVII — початку XVIII ст. Стосується вона насамперед сідла[106]. Невипадково слово „кульбака" як означення кінного спорядження закріпилося також у польській і білоруській мовах[107]. Український поет порубіжжя XVII—XVIII ст. Климентій Зіновіїв про останнє писав так:

Добре то выгадано ку[л]баки робити:
же[б] ѣздичи хто ве[р]хи, не та[к] сѧ мо[г]лъ збити.
І че[ст]ные то рѣчи ку[л]баки и важные:
бо ѣздятъ особы высокоповажные[108].

Підвищена увага сучасника до сідла-„кульбаки" цілком зрозуміла, оскільки на відміну від того ж ярма воно було не тільки невід'ємним атрибутом верхової їзди на коні, а й важливим показником соціального статусу його власника. У „Словнику" П. Білецького-Носенка вміщена з цього приводу цікава приказка: „Якъ кульбака не до ладу корови, такъ й панство мугорови" (Як сідло не пасує корові, так само і знатність мужикові)[109]. Безперечно, інші предмети з відповідними назвами, зокрема й деталь „кульбачного" ярма, не могли бути у полі зору літописців вітчизняної історії.

Крім сідла (примітивного сідла; сідла з високими луками; козацького сідла) і частини ярма, етимологам відомі й інші значення терміна „кульбака", незалежно від його фонетико-морфологічного оформлення у слов'янських мовах: „костур", „ручиця", „коромисло", „товстий кий, ломака"[110]. Проте, як засвідчують нові дослідження мовознавців та етнографів, це аж ніяк не повний ряд. Так, ще на початку XX ст. населення Гуцульщини і південно-східної частини Бойківщини називало „кульбакою" кожну луку дерев'яного сідла[111]. Бойки для позначення сідловини між вершинами гір уживали описове словосполучення „гірська кульбака"[112]. Україн-

---

[105] Парасунько В. С. До етимології...— С. 54—56.

[106] Ділова і народно-розмовна мова XVIII ст. (Матеріали сотенних канцелярій і ратуш Лівобережної України).— К., 1976.— С. 141—142, 266.

[107] Преображенский А. Г. Этимологический словарь...— Т. 1.— С. 411; Етимологічний словник...— Т. 3.— С. 136.

[108] Зіновіїв Климентій. Вірші. Приповісті посполиті.— К., 1971.— С. 159.

[109] Білецький-Носенко П. Словник української мови.— К., 1966.— С. 199.

[110] Етимологічний словник...— Т. 3.— С. 136.

[111] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 324, зош. 2, арк. 25 зв.; спр. 326, зош. 1, арк. 14, 62, 75, 80.

[112] Онишкевич М. Й. Словник...— Ч. 1.— С. 394.

ці верхів'я рік Попраду і Ториса (Східна Словаччина) словом „кульбака" („кульбаха") означували кривий предмет („гирлигу") з домашньої гігієни[113].

Особливо багата семантика цього терміна збереглася на території Полісся, незалежно від наявности чи відсутности самого „кульбачного" ярма: деталь човна з дощок — кокора („кульбака")[114]; ручка коси, яка обгинається довкола кісся („кульбачка")[115]; частина ткацького верстата — ручка, яка накладається пазом на зуби великого дерев'яного колеса („кульбака")[116]; складки ззаду на свитці („кульбаки")[117] тощо.

Відома в українській мові ціла низка похідних цього слова: „кульбачити", „кульбачний", „кульбачник"[118]. До речі, це ж характерно і для білоруської мови — „кульбачеңый", „кульбачиць"[119].

Наукове зацікавлення викликають відапелятивного походження історичні прізвищеві назви Кульбака (1552 р.)[120], Кульбік (1565 р.)[121], Кулбака, Кулбачєнко (1649 р.)[122], Кульпачик (1650 р.)[123], Кульбачка (XVII ст.)[124], які побутують в українців до нашого часу — Кульба, Кульбака, Кульбенко, Кульбаченко, Кульбій, Кульбачний, Кульбашний, Кульбацький та інші[125]. Відантропонімне походження мають назви сучасних сіл України: Кульби (Золочівський район Львівської области), Кульбашеве (Покровський район Дніпропетровської области), Кульбашне (Великобагачанський район Полтавської области)[126], а також уже перейменовані назви населених пунктів чи таких, що злилися з іншими: Кульбачів (тепер Лобачів Володарського району Київської области)[127], Кульбакине (Миколаївська область)[128], Кульбаки (Сумська область)[129]. Відомі відантропонімні назви і в

[113] Латта В. Атлас...— С. 490, № 308.

[114] Масленникова Л. И. Из полесской терминологии...— С. 174.

[115] Никончук М. В. Сільськогосподарська лексика...— С. 124; його ж. Лексичний атлас правобережного Полісся.— Київ; Житомир, 1994.— Карта № 198 (зв.).

[116] Владимирская Н. Г. Полесская терминология ткачества.— С. 227.

[117] Соколовская А. С. Полесские названия одежды и обуви // Лексика Полесья...— С. 295.

[118] Етимологічний словник...— Т. 3.— С. 136; Словник української мови.— К., 1973.— Т. 4.— С. 392.

[119] Nosovič I. I. Slovar' bělorusskago narěčija...— München, 1984.— Bd. 1.— S. 259.

[120] Тупиков Н. М. Словарь древнерусских собственных имен // Записки отделения русской и славянской археологии императорского Русского археологического общества.— Санкт-Петербург, 1903.— Т. 6.— С. 272.

[121] Жерела...— Львів, 1900.— Т. 3.— С. 126.

[122] Реєстр Війська Запорозького 1649 р.— К., 1995.— С. 30, 38, 48, 87 та ін.

[123] Жерела...— Львів, 1901.— Т. 5.— С. 279.

[124] Історія міст і сіл Української РСР: Київська область.— К., 1971.— С. 502.

[125] Там само.— С. 533; Історія міст і сіл Української РСР: Дніпропетровська область.— К., 1969.— С. 199, 804; Історія міст і сіл Української РСР: Тернопільська область.— К., 1973.— С. 575; Історія міст і сіл Української РСР: Ровенська область.— К., 1973.— С. 201; Довідник Львівської міської телефонної мережі (квартирні телефони).— Львів, 1991.— Кн. 1.— С. 480.

[126] Українська РСР: Адміністративно-територіальний устрій на 1 січня 1987 року.— К., 1987.— С. 59, 179, 218, 402.

[127] Історія міст і сіл Української РСР: Київська область.— С. 301.

[128] Українська РСР: Адміністративно-територіальний поділ на 1 січня 1946 року.— К., 1947.— С. 359.

[129] Історія міст і сіл Української РСР: Сумська область.— К, 1973.— С. 100.

Російській Федерації — Кулебаки (місто обласного підпорядкування у Нижньогородській губернії)[130].

У минулому були розповсюджені також відповідні топоніми — Кульба (на території сучасного Золочівського району Львівської области), Кульбаки (тепер Білорусь), Кульбачин (тепер Литовська Республіка)[131]. Цікаво, що у литовців побутував і слов'янізм „kulbõkas“ як означення „дерев'яної кривулі у плузі, яку надівали на шию вола“, і частини „ярма“[132]. На території Донецької области українські мовознавці зафіксували рідкісний гідронім — Кульбань[133].

Безперечно, така значна географія поширення апелятива „кульбака“ в Україні та поза її межами базується на давній історичній основі. На відміну від „снози“, яка у згадуваних нами предметах виконувала однакову функцію (скріплювала деталі конструкції між собою), термін „кульбака“ та його похідні використовували для позначення різних за призначенням предметів, а також явищ. Першим властива одна загальна риса — природна чи штучно зроблена кривизна. Отже, оскільки слово „кульбака“ значно давніше за походженням (праслов'янське), ніж лексема „сноза“ („сніз“), то, відповідно, і парне ярмо з натуральними „кульбаками“ виникло раніше, ніж загальноукраїнське (з „підгорлицею“), тобто вперше його застосували праслов'яни. Доказом цього є інше непересічне етнокультурне явище праслов'янської доби, яке винайшли давні мешканці України,— запряг одного вола у сани[134].

Поданий ряд документальних свідчень також дає змогу стверджувати, що цей тип волової упряжі у минулому був розповсюджений скрізь чи на більшій частині території проживання праслов'янських племен, котрі застосовували велику рогату худобу як тяглову силу. Переселення ґотів у Північне Причорномор'я спричинило становлення нової моделі ярма, яка протягом наступних століть витіснила традиційну модель на основних теренах її поширення. Арґументом цієї тези слугують кілька прямих та опосередкованих фактів.

По-перше, уже згадувана географія побутування слова „кульбака“ і його різних похідних у мові східних слов'ян, а також у поляків і литовців.

По-друге, виявлена автором взаємозалежність між розповсюдженням терміна „сноза“ („сніз“) і ярма з „підгорлицею“ в українців на певній території і брак такої взаємозалежности стосовно назви „кульбака“ та ярма з відповідним елементом.

По-третє, використання „кульбачного“ ярма в районі межиріччя Вісли і Сяну та на правобережжі останнього[135], тобто за сотні кілометрів від головного масиву його побутування у Польщі, Україні, Білорусі та Литві.

---

[130] Словарь географических названий СССР.— Москва, 1968.— С. 272; Энциклопедический словарь географических названий.— Москва, 1973.— С. 358.

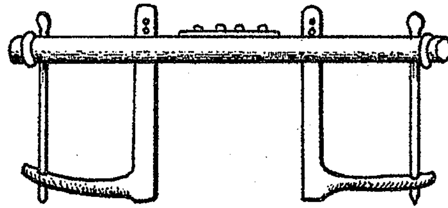
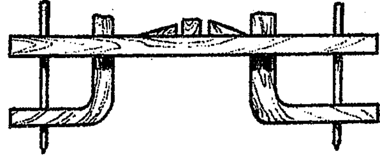
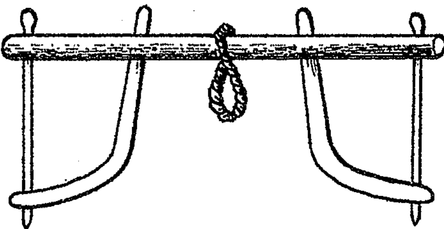
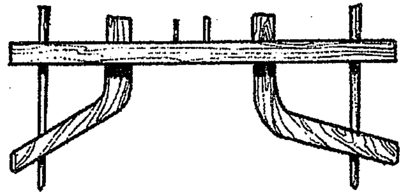
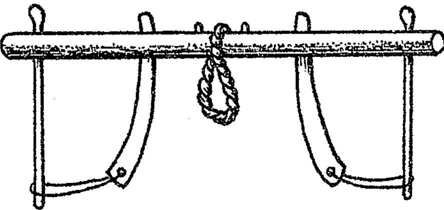
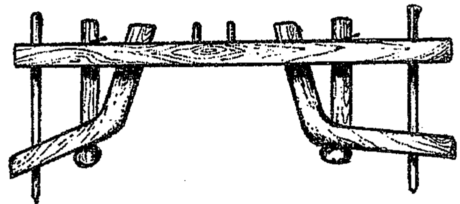
[131] Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich.— Warszawa, 1883.— T. 4.— S. 858—859.

[132] Преображенский А. Г. Этимологический словарь...— Т. 1.— С. 411.

[133] Словник гідронімів України.— К., 1979.— С. 301.

[134] Глушко М. Бовкун як етнокультурний феномен українців // Вісник Львівського університету. Серія історична.— Львів, 1999.— Вип. 34.— С. 501—516.

[135] PAE.— Zesz. 4.— Kart. 112, mapa 229; Kart. 113, mapa 230; Jagieła K. Jarzmo...— S. 215.

4. Варіанти „кульбачного“ ярма у поляків. (За PAE.— Zesz. 4.— Kart. 113, mapa 230/B)

5. Моделі парного ярма без „підгорлиці“ у болгарів. (За Marinov V. Zur Ethnographie des Jochs...— S. 166, Abb. 2, II-6-8)

Крім того, польські етнологи у 50-х рр. XX ст. зафіксували подібну упряж у самому верхів'ї Сяну[136], що взагалі не вписується у канву традиційних уявлень сучасних дослідників стосовно поетапного розвитку волового приладу. Як і в попередньому випадку, наявність такого ярма на північних схилах Карпат можна пояснити тільки тим, що в далекому минулому цей край, як і інші райони Східних Карпат і Прикарпаття, становили єдиний масив застосування саме „кульбачного“ ярма чи його прототипу, а не упряжі з „підгорлицею“. Доказом цього є поширення слова „кульбака“ також в українців Східної Словаччини[137]. Водночас у карпатських мешканців (Гуцульщина, східна частина Бойківщини) найдовше збереглася в Україні і у слов'ян у цілому первісна форма засвоєного зі старогерман-

[136] PAE.— Zesz. 4.— Kart. 112, mapa 229; Kart. 113, mapa 230.
[137] Латта В. Атлас...— С. 490, № 308.

ської (ґотської) мови апелятива „сніз“ („снізки“) як означення складової парного нашийного ярма загальноукраїнського типу[138].

По-четверте, попередню тезу однозначно підтверджує унікальний матеріал із Балкан. Зокрема, ще у XX ст на півдні Болгарії побутувало аналогічне з поліським (з „кульбаками“) ярмо, тобто без „підгорлиці“[139]. У 50-х рр. XX ст. на території Лавантталю землі Карінтія, що розташована у південній частині Австрії, австрійський дослідник Г. Форхер також зафіксував парне шийне ярмо з природними кривулями[140], тобто типове „кульбачне“. Цікаво, що місцеве населення позначало його терміном „Jar“[141], тоді як усі інші моделі волової упряжі — лексемою „Joch“. На жаль, Г. Форхер обмежився лише констатацією факту та загальним описом конструкції цього ярма, не вдаючись до глибшого наукового аналізу явища. Тим часом слово „Jar“ явно є слов'янізмом (усіченням загальнослов'янського „ярмо“), яке закріпилося тут або під час великого розселення ранніх слов'ян у V—VIII ст.[142], або було запозичене германцями, як і сама упряж, у сусідніх південних слов'ян пізніше[143].

По-п'яте, усе сказане нами наочно підтверджує конкретний матеріал, що стосується подібности чи тотожности форм отворів у нашийній частині ярма центральноєвропейського і „кульбачного“ типів. Як уже відомо, вона зумовлювалася однаковими за зовнішніми контурами з'єднуючими деталями — плоскими (прямокутними у перерізі) планками і „кульбаками“. Подальший аналіз однозначно засвідчить, що це явище теж генетично споріднене.

По-шосте, у поліщуків Житомирщини (села Возничі та Лучанки Овруцького району) і Київщини (село Мартиновичі Поліського району; села Рудня-Іллінецька, Теремці, Куповате, Ладижичі, Опачичі колишнього Чорнобильського району) автором виявлено ярмо на одного вола зі суцільною природною кривулею і „пудгорлом“[144]. Зовнішньою формою і конструктивними складовими воно нагадує половину типового „кульбачного“ ярма. Аналогічна модель упряжі на одну тварину домінувала на початку XX ст. на теренах Олевщини і в сусідніх районах Рівненської области[145].

---

[138] Онищук А. Остатки первісної культури у гуцулів (Записано в Зеленій Надвірн. Пов.) // Матеріали до української етнології.— Львів, 1912.— Т. 15.— С. 174; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 326, зош. 1, арк. 2, 13, 32, 48; спр. 349, зош. 1, арк. 1, 27, 34.

[139] Marinow V. Zur Ethnographie des Jochs...— S. 166, Abb. 2/II — 6—7.

[140] Forcher H. Das Rind als Zugtier, seine Beschirrung und sein Beschlag in Karnten: Inaugural — Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doctor medicinae veterinariae der Tierärztlichen Hochschule in Wien.— Wien, 1958.— S. 24, Abb., 25, Abb.

[141] Там само.— S. 19, Karte, 24.

[142] Див.: Баран В. Становлення ранньосередньовічних слов'янських культур та основні шляхи розселення слов'ян // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Праці Історично-філософської секції.— Львів, 1993.— Т. CCXXV.— С. 81—85.

[143] Земля Карінтія межує зі сучасною Хорватією. У середині 70-х рр. XX ст. на території Австрійської Республіки проживали також хорвати, словенці, чехи та представники інших національних меншин, які становили шість відсотків населення країни. Підраховано за: Українська Радянська Енциклопедія.— К., 1977.— Т. 1.— С. 30.

[144] Глушко М. На древній Овруччині // Народознавчі Зошити.— 1966.— № 2.— С. 73, фото; його ж. Від Уборті до Дніпра...— С. 380, фото; його ж. Традиційний сухопутний транспорт.— С. 26, фото 11, 27; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 406, зош. 2, арк. 14 зв., 18; спр. 437, зош. 2, арк. 25, 27—28, 30, 33, 36.

[145] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 437, зош. 1, арк. 2—4, 26, 41, 45; МЕХП ІН НАН України, № ЕП-49411.

Цікаво, що поліщуки Чорнобильщини, як і басейну ріки Уборті, називають вигнуту деталь одинарного ярма тільки „кульбакою". Таку ж одноволову упряж зафіксовано на території Полісся Білорусі[146].

По-сьоме, аналогічні або подібні до поліського способи кріплення ярма на пару волів до тяглових засобів у тих районах, де упряж з „кульбаками" давно вже невідома.

Нарешті, на увагу заслуговує ще один цікавий момент. Маємо на увазі ареали розповсюдження „кульбачного" ярма і сохи поліського типу, яку дослідники часто називають ще „литовкою", бо, на їхню думку, в Україні вона набула поширення у період пізнього середньовіччя з північних районів лісової зони Східної Європи[147]. Дійсно, у другій половині XIX — на початку XX ст., крім Західного і Середнього Полісся, відповідне хліборобське знаряддя застосовували також у південно-західному масиві Білорусі і на півдні Литви[148]. Проте названі терени не були винятком. Тоді ж сохою цього типу різних місцевих модифікацій орали у північно-східному, східному і південно-східному ареалах сучасної Польщі, зокрема і в межиріччі Вісли і Сяну (Ряшівщина)[149], тобто за сотні кілометрів від суцільної природної лісової зони. За побіжними даними, у 40-х pp. XIX ст. аналогічним знаряддям орали також українські селяни суміжних з Польським Королівством земель Галичини, передовсім Малого Полісся чи історико-етнографічної Волині[150]. Однією з характерних рис такої хліборобської техніки було те, що вона мала довгий тягловий прилад („гряділь", „стебло", „войце" тощо), за допомогою якого знаряддя приводила у рух пара волів. Натомість на території Лівобережної України побутувала російська з походження соха-однокінка (з „вобжами" — голоблями), яка у XVII—XVIII ст. проникла туди з північних районів Росії і набула основного розповсюдження у XIX ст.[151]

Щоправда, як уже зазначалося, сучасники, зокрема й українські етнологи, вважають соху пізнім з походження знаряддям праці орного типу. За доведенням Ю. Краснова, первісний епіцентр формування російської сохи-односторонки, в яку запрягали лише одного коня, був у північно-західному масиві Росії (навколо літописного Новгорода та Ільменського озера, а також у районі Старої Ладоги). Саме тут археологи виявили найдавніші „сошники" (кінець VIII—XIII ст.). Звідси вона поступово набула поширення в інших реґіонах лісової зони і водночас послужила основою для

---

[146] Этнаграфія Беларусі...— С. 55, рис.; Зеленин Д. В. Восточнославянская этнография.— С. 162, рис. 61.

[147] Павлюк С. П. Традиційне хліборобство України: агротехнічний аспект.— К., 1990.— С. 160; Горленко В. Сільськогосподарські знаряддя та способи праці // Українці...— Кн. 1.— С. 258—259.

[148] Краснов Ю. А. Древние и средневековые пахотные орудия Восточной Европы.— Москва, 1987.— С. 163, 182, рис. 94; Этнаграфія Беларусі...— С. 448—449; Феоктисова Л. Х. Пахотные орудия // Историко-этнографический атлас Прибалтики: Земледелие.— Вильнюс, 1985.— С. 35, 39—40.

[149] PAE.— Warszawa, 1964.— Zesz. 1.— Kart. 3, mapa 3; Kart. 4, mapa 4; Marczyk I. Socha // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.— Wrocław, 1993.— T. 1: Rolnictwo i hodowla.— Cz. 1.— S. 113—124.

[150] Мовна У. Традиційно-побутова культура українців Галичини на сторінках преси 1811—1848 pp.: Дисертація ... канд. іст. наук.— Львів, 1999.— С. 34—35.

[151] Краснов Ю. А. Древние и средневековые пахотные орудия...— С. 182, рис. 94; Горленко В. Сільськогосподарські знаряддя...— С. 258—259.

решти моделей сохи, зокрема і поліського типу[152]. Одним з головних арґументів відповідної тези Ю. Краснова та його послідовників є те, що соха зовсім невідома південним слов'янам. Але висловлюючи подібні міркування, дослідники забувають уточнити суттєву деталь: південним слов'янам якої історичної доби — новітньої (XIX—XX ст.) чи періоду мандрівки ранніх слов'ян на Балканський півострів (V—VII ст. н. е.), тобто Великого переселення народів. Крім того, ніхто з попередників автора не спромігся поставити і не спробував знайти відповідь на цілком доречне в цьому контексті запитання: чи існували на Балканах умови (природно-кліматичні, ландшафтно-ґрунтові та інші) для обробітку землі саме сохою?

Для нас же очевидним є те, що збіжність основних ареалів поширення двох різних явищ, але тісно взаємопов'язаних між собою — парного ярма з „кульбаками" як єдиної волової упряжі і сохи поліського типу — не була випадковістю, а мала давні генетичні корені. Доказом відповідної взаємозалежности є вже поданий нами фактичний матеріал, у тому числі синхронне побутування сохи як орного знаряддя праці та „кульбачного" ярма далеко за межами головного масиву лісової зони — у межиріччі Вісли і Сяну. До речі, польський дослідник К. Яґела виявив у Польщі аналогічну для теренів України тенденцію — витіснення такого ярма іншою моделлю упряжі (з „підгорлицею") у XIX — 20—30-х рр. XX ст.[153], хоч пояснює її зовсім іншими причинами та дотримується цілком іншої концепції походження „кульбачного" ярма[154].

І все ж таки навіть широкий ряд поданих арґументів стосовно коренів і часу походження аналізованих зразків волової упряжі є, на перший погляд, малопереконливим. Справді, важко собі уявити, щоб проживання ґотів упродовж півтора—двох сотень років на території України могло так різко змінити ситуацію у досліджуваній ділянці народної культури. Важко повірити не так у факт самого запозичення ранніми слов'янами ґотського з походження слова „сноза" („сніз"), як у заміну одного типу ярма іншим.

Основне смислове значення терміна „сноза" — „в'язати, скріплювати": маємо на увазі як ярмо, так і інші предмети, у яких аналогічну функцію виконували елементи з тотожною назвою. Поширення цього слова тільки на територіях, де використовували парне ярмо з „підгорлицею", дає підставу стверджувати, що спочатку його вживали для позначення деталі саме волової упряжі нової моделі, а вже пізніше семантику слова перенесли на подібні за функцією елементи борони, плуга, вулика, ткацького верстата тощо, що виникли і конструктивно удосконалювалися значно пізніше[155], ніж ярмо.

---

[152] Краснов Ю. А. Древние и средневековые пахотные орудия...— С. 182, рис. 94, 183, 185.

[153] Jagieła K. Jarzmo...— S. 201, 203—204, 215—216.

[154] Ширше про це див. у рецензії М. Глушка на працю „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego / Pod redakcją naukową J. Bohdanowicza.— Wrocław, 1997.— T. IV: Transport i komunikacja lądowa // Red. tomu Z. Kłodnicki.— 316 s.; il.", опублікованій у цьому ж томі „Записок НТШ".

[155] Горленко В. Ф., Бойко І. Д., Куницький О. С. Народна землеробська техніка українців (Історико-етнографічна монографія).— К., 1971.— С. 42, 71—74; Павлюк С. П. Традиційне хліборобство України.— С. 147—157; Шнирельман В. А. Пчеловодство // Свод этнографических понятий и терминов.— Москва, 1989.— Вып. 3: Материальная культура.— С. 154; Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник.— К., 1994.— С. 43, 50.

Аналізуючи основний зміст лексеми „сноза", а також історичні закономірності становлення та еволюції позначених нею предметів, напрошується висновок: набути традиційного значення у народнорозмовній мові ранніх слов'ян вона могла тільки тоді, коли позначена цим словом складова виконувала безпосередню функцію — з'єднувала нашийну частину ярма з „підгорлицею", при відсутності якої не було потреби і в новому терміні. Тобто утвердження у мові ранніх слов'ян III—IV ст. н. е. терміна „сноза" зумовило формування ярма сучасного загальноукраїнського типу — з „підгорлицею". В іншому випадку український термін „сноза" („сніз") як запозичення з германської (ґотської) мови втрачає усякий сенс.

Належність цього явища раннім слов'янам України, а не ґотам, підтверджує той факт, що ще на початку XX ст. для запрягу великої рогатої худоби в орні знаряддя праці і транспортні засоби німці та австрійці використовували передовсім прирожну (запотиличну, надлобну) упряж різних варіантів[156], яку у слов'янських мовах позначають словом „igo". Невластивість волової упряжі загальноукраїнського типу ґотам очевидна й з іншої причини. Зокрема, у пониззі Вісли, звідки вони переселилися на територію України, до початку XX ст. включно синхронно з прирожним запрягом гужових тварин побутував різновид парного ярма центральноєвропейського типу, що відрізнявся не тільки зовнішніми контурами складових будови і способом їх з'єднання між собою, а й елементами, за допомогою яких прилад кріпили до тяглових засобів[157].

Крім того, за визнанням польських дослідників, у деяких районах Східної Пруссії до відомих післявоєнних подій середини XX ст., тобто у лісовій зоні, місцеві мешканці паралельно використовували один з варіантів „кульбачного" ярма[158]. Мабуть, саме з цієї причини польські мовознавці пов'язують з германцями поширене у Польщі слово „kule" („kula") як означення складової волового приладу[159], а не зі слов'янами, зокрема, з праслов'янським за походженням терміном „кульбака", що в контексті сказаного видається не тільки дуже сумнівним, а й суперечить поширенню самої упряжі у прусаків. Більш того, така етимологізація цієї назви спричинила врешті-решт і те, що останню модель волової упряжі вони вважають однією з наймодерніших.

Характерний же для ґотської мови дзвінкий спірант „z", зокрема і для запозиченого ранніми слов'янами слова „сноза", в західно- і північногерманських мовах тепер не фіксується (шляхом так званого ротатизму „z" змінився на „r"). На думку учених-лінґвістів, брак його зумовив те, що він був характерний насамперед для ґотської мови, а з переселенням її носіїв на терени України в говорах інших прагерманських племен швидко втратив своє значення[160]. Нарешті, загальнослов'янські та загальноукраїнські з походження назви основних елементів, за винятком термі-

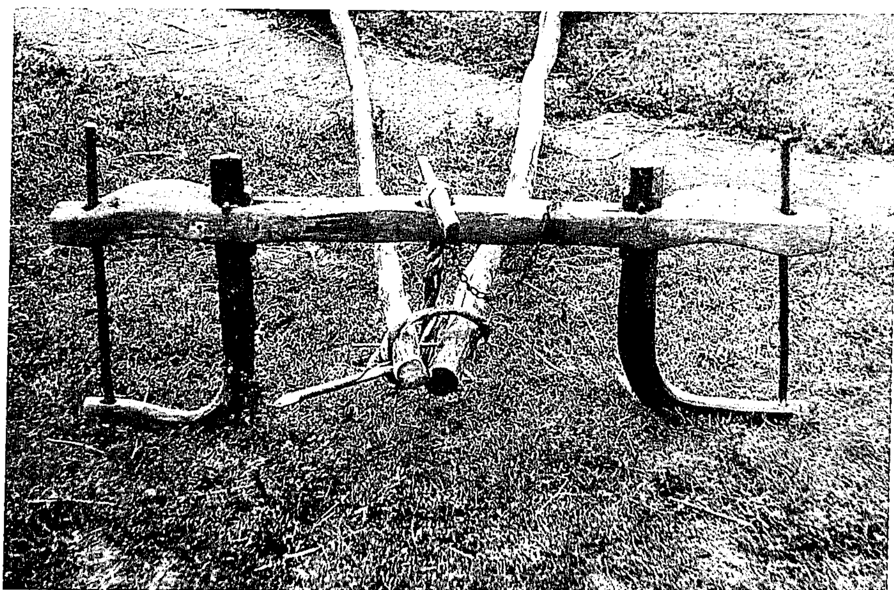
[156] Jacobiet W. Jochgeschirr- und Spanntiergrenze.— Bd. 3.— S. 119—144; Pöttler V. H. Führer durch das Österreichische Freilichtmuseum.— Graz, 1985.— S. 134, Abb., 148, Abb.; Forcher H. Das Rind...— S. 14—24; Veith G. Das Rind...— S. 11—29; Jagieła K. Jarzmo...— S. 224—228.

[157] Пор.: PAE.— Zesz. 4.— Kart. 113, mapa 230; Kart. 114, mapa 231.

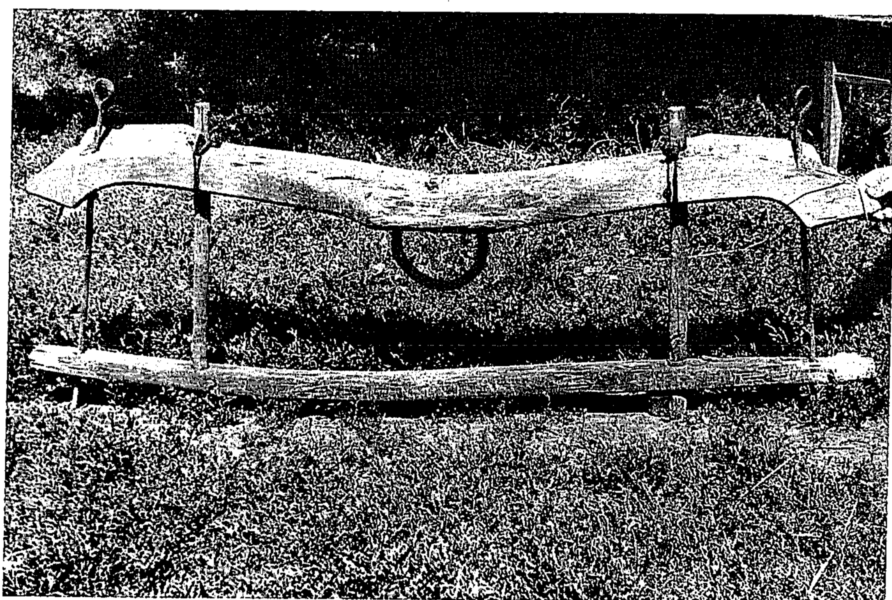
[158] Jagieła K. Jarzmo...— S. 213—214.

[159] Там само.— S. 222.

[160] Парасунько В. С. До етимології...— С. 57.



6. Модель „кульбачного“ ярма з голоблями із села Ворокомлого Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. *1993 р*. Фото автора



7. Модель загальноукраїнського парного ярма із села Шульгівки Петриківського р-ну Дніпропетровської обл. *1991 р*. Фото автора



8. Фраґмент загальноукраїнського парного ярма з гнутою „снозкою“ із села Любовичів Малинського р-ну Житомирської обл. *1996 р*. Фото автора



9. Модель і спосіб кріплення до тяглового приладу центральноєвропейського парного ярма із села Завбуча Перечинського р-ну Закарпатської обл. *1984 р*. Фото автора

на „сноза“, та самого ярма, безумовно, не утвердились би у народнорозмовній мові українського етносу, якби винахід належав ґотам.

Тепер досить важко визначити конкретний реґіон України, де у III—IV ст. н. е. виникло ярмо нового типу. Очевидним є тільки те, що таким масивом не була важкодоступна лісова зона, оскільки тут до нашого часу традиційною залишилася упряж з „кульбаками“. Описуючи просування ґотів у напрямку причорноморських степів, автор „Гетики“ Йордан згадував, що їм доводилося долати непрохідні багнисті простори і переправлятися через численні річкові греблі, унаслідок чого багато з них потопилося[161]. Чи з цієї причини, чи внаслідок опору автохтонного праслов'янського населення, але ґоти були змушені залишити землі між Дністром і Поліссям та освоювати степову зону Північного Причорномор'я. Зусиллями сучасних археологів арґументовано доведено, що під час міґрації з пониззя Вісли вони пройшли Західну Волинь, після чого у верхів'ї Південного Бугу поділилися на дві частини: одна група рухалася у напрямку Чорного моря між Дніпром і Південним Бугом, а друга, переправившись у середній течії Дністра, попрямувала до Дунаю[162]. Тривалі війни з римлянами і сусідніми слов'янами, а потім навала гунів ослабили їх, унаслідок чого вони покинули територію України назовсім.

Так чи інакше, але становлення упряжі нового типу могло відбутися тільки в районах суміжного проживання слов'ян і ґотів. Останні найкраще представлені в Україні вельбарськими пам'ятками (могильниками і поселеннями) на території Західної Волині, менше — у верхів'ї Південного Бугу[163]. Не викликає сумніву, що цей винахід належав черняхівським племенам, у культурі яких спостерігається значна частка ґотського походження[164]. Цікавим з цього погляду є ще один момент, що стосується не менш історично значущого явища у ділянці традиційного транспорту. Зокрема, формування ярма з „підгорлицею“ і „снозами“ хронологічно синхронне становленню на етнічних землях українців однокінного запрягу, характерного спочатку для племен тієї ж черняхівської культури[165].

У рамки цього положення чітко вписуються ще кілька досі нез'ясованих у науковій літературі питань. Одне з них — що зумовило конструктивну відмінність упряжі на пару волів у західних слов'ян? Чи пов'язана вона з історичними реаліями раннього середньовіччя римського періоду?

На нашу думку, ключове значення для розв'язання цієї проблеми має те саме ґотське з походження слово „сноза“. Як уже відомо, крім української, воно фіґурує також у словацькій і польській мовах. Щоправда, словацькі етимологи цього терміна безпосередньо не фіксують[166]. Нам же відомо про його розповсюдження серед частини українців Східної Словач-

---

161 Грушевський М. Історія України-Руси.— К., 1991.— Т. 1.— С. 142.

162 Баран В. Д., Гороховский Е. Л., Магомедов Б. В. Черняховская культура...— С. 48, рис. 2, 65—66.

163 Там само.— С. 31, рис. 1, 48, рис. 2, 69.

164 Там само.— С. 46—71; Словник-довідник з археології.— С. 60—61, 300—301.

165 Цалкин В. И. К истории животноводства и охоты в Восточной Европе // Материалы и исследования по археологии СССР (далі — МИА).— Москва, 1962.— Вып. 107.— С. 70—71; його ж. Древнее животноводство племян Восточной Европы и Средней Азии // Там само.— Москва, 1966.— Вып. 135.— С. 81—82, 92, 97.

166 Machnek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského.— Praha, 1957.

чини — „снозки“ („сностки“). Важче у цьому плані з польською лексемою „snoza“ („snozka“), бо її побутування на території Польщі поки що не окреслено до кінця. Але оскільки назва „сноза“ як означення елемента ярма була розповсюджена насамперед на суміжних зі сучасною Україною землях — на території Холмщини, Підляшшя, Ярославщини, Перемишльщини тощо, де споконвіків проживали українці, то це дає змогу стверджувати, що в минулому воно було характерне для носіїв народнорозмовної мови передовсім українського етносу. Тобто і в польській, і в словацькій мовах є українізмом. В іншому випадку очевидні несумісні для спільного генезису парної волової упряжі в українців і західних слов'ян суперечності. По-перше, відмінності конструкції ярма загальноукраїнського і центральноєвропейського типів. По-друге, різні способи кріплення упряжі до тяглових засобів. По-третє, інша народна термінологія деталей ярма у західних слов'ян, цілком інша в українців. Наочний приклад цього — словаки. Якщо українці на всій території поширення парного ярма з „підгорлицею“ з'єднуючу частину називали „снозою“ (незалежно від фонетико-морфологічного оформлення слова), то словаки використовували для цього майже десяток таких лексем. Найбільше розповсюдження мала назва „doštički“ („došt'ički“, „deščički“, „dašt'ičke“, „došt'ičke“, „doščečki“)[167], яка відповідає українському „дощечки“. Спорадично цей термін побутував у моравських слов'ян („deščice“)[168] і в українців Словаччини[169]. „Deszka“ як складова відомого угорського „beldeszka“ також має аналогічне значення[170] і, безсумнівно, належить до слов'янізмів. Крім того, словаки вживали ще інші назви: „deski“, „bid'elňice“, „bilňice“, „latki“, „mäčíky“, „šlingi“[171].

Загальновідомо, що стала назва відображає генетично давніше явище чи предмет, і навпаки — застосування великої кількости синонімічних за значенням термінів засвідчує їхнє пізніше походження. Логічно є всі підстави вважати ярмо з підгорлицею у словаків більш новітнім винаходом, ніж в українців. Те ж стосується відповідної волової упряжі у поляків, що підтверджує конкретний фактологічний матеріал з ділянки традиційної конструкції.

Одним з елементів, на підставі якого дослідники минулого, зокрема і К. Мошинський, згрупували в один тип моделі парного ярма з підгорлицею у західних, східних і південних слов'ян, була нижня суцільна планка. Українські селяни називали її „підгорлицею“. Тотожна назва закріпилася у західних сусідів: у поляків — „podgardlica“ („podgarlica“, „podgarłek“)[172], у словаків — „podhorlica“ („podharlica“, „podherlina“, „pidhorlina“, „podhrdlica“, „podhrdelnica, „podhrdelnik“ та інші)[173], у моравських слов'ян — „podhrdelníca“[174]. Такий стан характерний насамперед для предметів одного ряду, що мають спільне генетичне коріння. Проте, як показує аналіз, абсолютно їх ототожнювати зовсім недоречно. Хоч

---

[167] Podolák J. Beiträge...— S. 224—225.
[168] Jančář J. Das Rindergespann in Ostmären.— S. 206.
[169] Мушинка М. Нариси етнографії...— С. 217.
[170] Дзендзелівський Й. Із спостережень...— С. 54.
[171] Podolák J. Beiträge...— S. 225.
[172] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 651.
[173] Podolák J. Beiträge...— S. 224.
[174] Jančář J. Das Rindergespann in Ostmären.— S. 206.

би тому, що, крім видимої різниці у загальному контурі нашийника в „підгорлиці“ ярма загальноукраїнського типу, отвори на снози просвердлювали, а центральноєвропейського — продовбували, тобто перші мали в перерізі форму кола, другі — прямокутника. Спричинялось це одним фактором — використанням для з'єднання нашийника і підшийної частини разом конструктивно різних елементів: круглих палок („сноз“) в українців і плоских прямих планок („дощечок“) у словаків, а також у поляків, моравських слов'ян, угорців та інших етносів Центральної Європи.

Таким чином, комплексний аналіз тотожних і відмінних рис конструкції обох типів парної упряжі, а також народної термінології складових дає підстави для висновку: центральноєвропейське ярмо з підгорлицею виникло пізніше, ніж загальноукраїнське, і його корені не сягають раннього середньовіччя римського періоду. Способи з'єднання нашийника з суцільною підшийною планкою, форми отворів в обох деталях, зовнішній контур і назви з'єднуючої частини („дощечки“), нарешті, методи кріплення волового пристрою до тяглового дишла переконують у тому, що прототипом центральноєвропейського ярма була упряж на пару тварин з природними „кульбаками“, які потім замінили плоскі планки. У контекст цієї тези найкраще вписується розповсюдження на початку XX ст. ярма з природними кривулями на півдні сучасної Польщі (межиріччя Вісли—Сяну, верхів'я ріки Сяну), а також побутування терміна „кульбака“ („кульбаха“) в українців Східної Словаччини. Зазначені арґументи водночас підтверджують автохтонність цього явища у західних слов'ян, безсумнівність якого наочно ілюструє достовірний етнографічний польовий матеріал з теренів Українського Полісся. Так, в Олевському районі Житомирської області (села Юрове, Жубровичі, Рудня-Озерянська, Жовтневе, Журжевичі, Замисловичі, Сущани та інші), Рокитнівському районі Рівненської області (села Борове, Сновидовичі та інші), де в минулому побутувало „кульбачне“ ярмо, природні кривулі спочатку замінили саме прямі плоскі планки-дощечки („кульбаки“, „сунози“) та окрема підшийна планка („пудгорлиця“)[175]. Тільки згодом планки-дощечки почали витіснятися прямими круглими палками („сунозами“). Аналогічна тенденція була характерна у минулому для теренів Польщі[176], але місцеві дослідники пов'язують її не з „кульбачним“ ярмом, навіть тоді, коли у народнорозмовній мові основну складову конструкції позначають традиційною для поляків назвою „kule“[177], а з воловою упряжжю інших типів — з „підгорлицею“, „щаблями“ чи „каблуком“.

Стосовно ж етнокультурного впливу стародавніх українців на становлення ярма центральноєвропейського типу, то він, найімовірніше, був опосередкованим. Зокрема, у місцях їх спільного проживання з поляками і словаками, які могли запозичити в українців ідею застосування упряжі з „підгорлицею“, хоч і удосконалювали традиційну модель (з природними кривулями) своїми методами. Крім того, через посередництво українців у мові поляків південно-західного ареалу закріпилося слово „сноза“ як означення деталі нової моделі пристрою для запрягу пари великої рога-

[175] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 437, зош. 1, арк. 1, 7, 17, 19, 25, 41, 44, 49, 55 та ін.

[176] Jagieła K. Jarzmo...— S. 215, 218, rys. 127, 219.

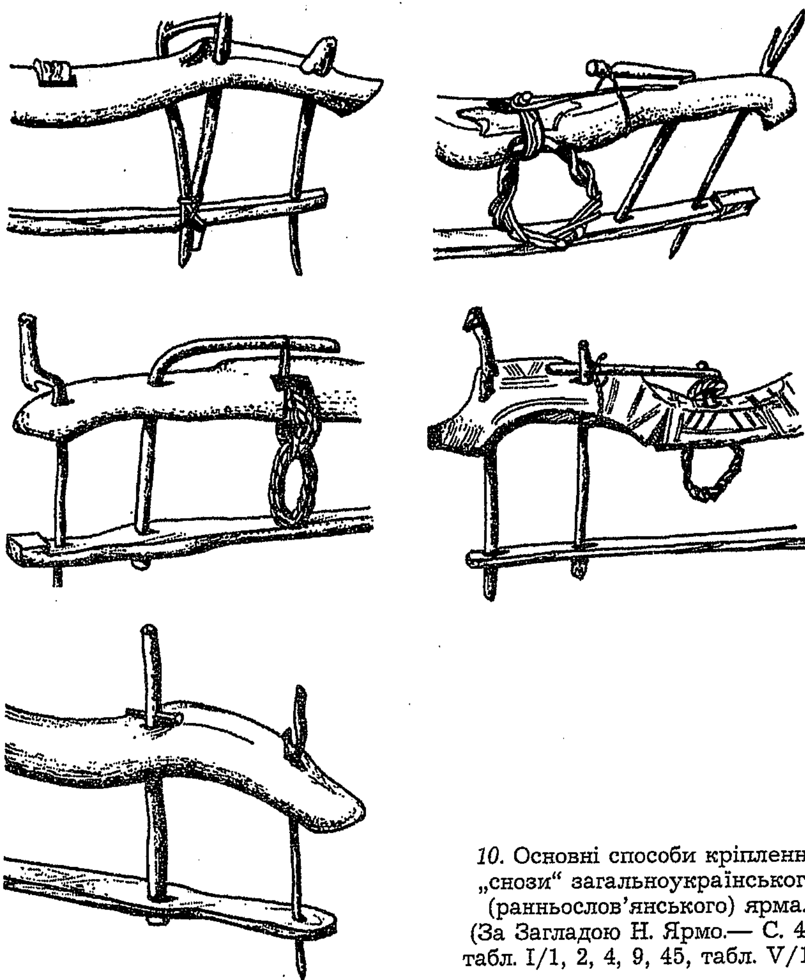
[177] Там само.— S. 217.

тої худоби. Загалом вказані етнокультурні взаємовпливи, як і час та основний реґіон становлення ярма центральноєвропейського типу, потребують спеціального дослідження зі залученням відповідних першоджерел з археології, історії, етнографії, лінґвістики.

Для нас же безсумнівними є два моменти. По-перше, на цей історичний процес у західних слов'ян не мали істотного впливу західні і південні сусіди, зокрема, угорці та німці. За визнанням учених, угорці запозичили у слов'ян як запряг волів, так і упряж для круторогих тварин[178]. Щодо германських народів, то, як уже відомо, вони використовували насамперед прирожне ярмо. Західна межа розповсюдження нашийного ярма сягала деяких районів Західної Австрії[179] та деяких населених пунктів на узбережжі ріки Лаби сучасної Німеччини[180], де у минулому проживали слов'яни. По-друге, новітні моделі парного ярма у східних і західних слов'ян, інших етносів Центральної Європи порівняно з „кульбачним" ярмом чи його прототипами мали значні конструктивно-технологічні і функціонально-транспортні переваги. Так, виготовити дерев'яний пристрій з „підгорлицею" легше, ніж із природними „кульбаками". Незважаючи на великі запаси деревини, вибрати спеціальну кривулю для деталі відповідної форми і щоб вона не муляла шию тварини було досить важко. З цієї ж причини виникали серйозні проблеми при її пошкодженні під час поїздки.

Натомість зламану „снозу" могли замінити новою, без затрати значних зусиль на пошуки матеріалу та виробничо-технологічний процес досить швидко і легко. Доречно нагадати, що в минулому „снозою" слугував довгий розпарений стовбурець (пагін) молодого деревця твердої породи (берези, ясеня, дуба, граба) або верболозу. Способи з'єднання за його допомогою нашийника і підгорлиці разом детально описала Н. Заглада. З огляду на автентичність документального матеріалу, який дослідниця подала у своїй праці, дослівно процитуємо ту його частину, яка достеменно передає первісний зміст слова „сноза" і безпосередньо ілюструє технологію „зв'язування" („скріплювання") складових ярма: „Готову снозу [...] всовують у дірку в підгорлі зісподу, а тоді в дірку в ярмі, перегинають снозу [...] через ярмо й тонший кінець її [...] завертають аж униз наперед підгорля й прив'язують мотузкою [...] до спіднього кінця снози та до підгорля [...] Встромляють снозу [...] в дірку в підгорлі, а тоді в ярмо й перегинають снозу на бік, пускаючи тонший кінець її по ярму, в напрямку до привоя й прив'язують мотузкою..."[181] Аналогічної форми „снози" і способи їх кріплення зі складовими волової упряжі дослідниця згадує ще раз, наголошуючи на тому, що з походження вони первісні, тобто найдавніші, і застосовувалися у деяких селах Полісся і на Чернігівщині[182]. По-одинокі випадки використання так званих дубців (довгих розпарених пагінців дво- трирічного віку) як з'єднуючої деталі („снози") парного нашийного ярма ще у 30—50-х рр. XX ст. зафіксував автор під час постчорнобильських історико-етнографічних експедицій на теренах Житомирщини (села

[178] Bodó S. Einzeljoche...— S. 179—182.
[179] Gavazzi M. Das Joch...— S. 158.
[180] Jagieła K. Jarzmo...— S. 201.
[181] Заглада Н. Ярмо.— С. 14.
[182] Там само.— С. 25—26.



10. Основні способи кріплення „снози" загальноукраїнського (ранньослов'янського) ярма. (За Загладою Н. Ярмо.— С. 41, табл. I/1, 2, 4, 9, 45, табл. V/10)

Левковичі, Лучанки Овруцького району; село Рубежівка Народицького району; село Любовичі Малинського району; село Дідковичі Коростенського району; село Велика Рача Радомишльського району)[183].

Крім того, застосування такої технології значно полегшувало заміну підшийної деталі у випадку її пошкодження в дорозі чи в лісі, оскільки нею могла слугувати звичайна палка, тільки більших розмірів (товстіша і довша), ніж „сноза". Упряж з „підгорлицею" відзначалася також значними функціонально-транспортними перевагами. Описуючи тип кульбачного ярма з теренів Білорусі, К. Мошинський згадує цікавий факт. Зокре-

[183] Глушко М. У межиріччі Ужа і Тетерева // Народознавчі Зошити.— 1996.— № 6.— С. 388, фото; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 406, зош. 1, арк. 29; зош. 2, арк. 16; зош. 3, арк. 18, 70.

ма, за свідченнями тутешніх мешканців, такий пристрій був непрактичним, бо через специфіку природних кривуль досить важко запрягати і випрягати тяглових тварин. Щобільше, під час запрягання і випрягання людина постійно наражалася на небезпеку — воли могли приступити їй ноги[184]. Аналогічними причинами пояснювали відмову від „кульбачного" ярма мешканці села Жолобка біля Влодави, що на Холмщині[185].

І такі твердження небезпідставні. Бо кожен, хто спостерігав за запрягом тварин у ярмо чи за їх випрягом, особливо в літню спекотну пору, коли худобу обсідають мухи і ґедзі, міг достеменно пересвідчитися, що зробити це не так вже й легко. „Снози" упряжі загальноукраїнського типу порівняно з природними кривулями „кульбачного" ярма, безперечно, значно практичніші у такому випадку. Перевага першого ярма також у тому, що її рухома „підгорлиця", на відміну від статично з'єднаних частин упряжі другого типу, давала змогу реґулювати відстань між „нашиною" і підшийником, враховуючи товщину шиї кожного вола, його тяглові можливості, характер тощо.

Зрозуміло, що витіснення „кульбачного" ярма упряжжю з „підгорлицею" і „снозами" не було одномоментним актом, а тривало упродовж століть. Оскільки ж південна межа лісової зони ще в X ст. пролягала значно південніше, ніж тепер[186], то немає сумніву, що кульбачним ярмом користувалися мешканці не тільки північно-західної частини Полісся, а й південних районів сучасної України. Лише з освоєнням нових, поліських і карпатських, земель, удосконаленням орного хліборобства, розвитком транспорту, різних лісових промислів і ремесел, розширенням внутрішньої і зовнішньої торгівлі тощо такі райони поступово звужувалися, поступаючись місцем конструктивно новітнішій і досконалішій моделі волової упряжі — зі „снозами" і суцільною „підгорлицею". Наприкінці XIX — на початку XX ст. вона стала провідною на більшій частині етнічної території українців, за винятком північних районів Волинської і Рівненської областей.

Усе викладене нами також прояснює ситуацію щодо типологічної різновидности парного ярма у південних слов'ян. Підвищена зацікавленість етнологів до волової упряжі на Балканах зрозуміла, оскільки саме тут вони сподівалися знайти незаперечні арґументи, які сприяли б з'ясуванню головної наукової проблеми — генезису парного нашийного ярма в усіх слов'янських етносів. Проте навіть детальне картографування його різних моделей не дало очікуваного результату. Причина цього очевидна тепер — не враховувалися давні історичні реалії з досліджуваної ділянки народної культури, зокрема, реалії, які були характерні для ранньослов'янських племен до їх переселення на Південь Європи.

З історії походів ранніх слов'ян на Балкани учені виділяють три періоди. Перший хронологічно охоплював III — середину V ст. н. е.[187] і був зумовлений власне міґрацією ґотів на терени України. Більш того, на дум-

[184] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 654.

[185] Jagieła K. Jarzmo...— S. 213 (Uwaga).

[186] Генсірук С. А. Ліси України.— К., 1992.— С. 13, рис. 1, 14—16, 17—19; Генсірук С. А., Фурдичко О. І., Бондар В. С. Історія лісівництва в Україні.— Львів, 1995.— С. 21, рис. 1, 22—24, 26—27.

[187] Історія південних і західних слов'ян.— К., 1987.— С. 15.

ку вчених, при набігах на землі Римської імперії вони виступали тоді як федерати ґотів[188].

Чи в той час, чи після переселення частини склавінів і антів на Балкани упродовж двох наступних періодів (до середини VII ст. н. е.), але, як традиційні хлібороби, вони, безперечно, продовжували користуватися давно апробованими у господарській діяльності волами як тягловою силою і відповідними типами ярма й надалі. Інакше до XX ст. включно тут не побутували б конструктивно подібні і навіть тотожні типи волової упряжі, які синхронно застосовували східні й західні слов'яни — як зі суцільною прямою підшийною планкою, так і без неї. Цікаво, що на Балканах зовсім не спостерігається строго визначена для Східної і Центральної Європи ареальність поширення кожного типу парного ярма. Наприкінці XIX — на початку XX ст. в одному і тому ж районі застосовували конструктивно різні моделі волової упряжі[189].

На нашу думку, такий стан був наслідком складних історичних процесів III — першої половини VII і наступних століть, а також міґрації на Південь Європи ранньослов'янських племен з різних ареалів прабатьківщини. Так, у болгар[190], сербів і македонців[191] збереглося ярмо, нашийник і підшийну деталь якого з'єднували разом дві круглі палки, як і в упряжі загальноукраїнського типу. До речі, кілок, який вставляли у просвердлений на передку тяглового засобу отвір для кріплення ярма, болгари позначали терміном „занос"[192], тобто так само, як українці і західні слов'яни називали елемент парного ярма („заноза"), за допомогою якого віл утримувався під час поїздки. Паралельно ж у них побутували моделі ярма зі складовими, характерними тільки для центральноєвропейського типу. Увагу привертає використання дерев'яної упряжі на пару волів без суцільної підшийної деталі тими ж сербами, македонцями і болгарами[193]. Цей ряд аналогій можна продовжувати і далі, що є вже окремою темою.

Безперечно, упродовж часу проживання на Балканах (понад півтори тисячі років) матеріальна культура і побут південних слов'ян, зокрема і моделі парного ярма, зазнали істотних змін, набуваючи протягом свого розвитку характерних тільки для них реґіональних рис і локальних особливостей. Однак очевидним є те, що ґрунтовне вивчення генетичних коренів волової упряжі у хорватів, словенців, македонців, болгар, сербів та інших етносів Балканського півострова потрібно розглядати безпосередньо через призму симбіозних історико-культурних процесів раннього середньовіччя римського періоду, насамперед з міґрацією ґотів в Україну. А це завдання майбутнього і значно ширшого кола дослідників. Автор пере-

---

[188] Історія південних і західних слов'ян.— С. 15; Грушевський М. Історія...— Т. 1.— С. 146—147.

[189] Пор.: Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 652, mapka 19, 653, mapka 20.

[190] Вакарелски Хр. Етнография...— С. 289, 291, обр. 249; Marinov V. Traditionelle Transportmittel in Bulgarien // Land Transport in Europe.— København, 1973.— S. 387, Abb. 35.

[191] Gavazzi M. Das Joch...— S. 155, Abb. 1, 156, Abb. 2.

[192] Marinov V. Zur Ethnographie des Jochs...— S. 168—169, Abb. 4/a—4.

[193] Вакарелски Хр. Етнография...— С. 290—291, обр. 250; Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 648, rys. 524/5—6, 652, mapka 19, 654; Marinov V. Zur Ethnographie des Jochs...— S. 165—166, Abb. 2/II-2, 4—8, 167.

конаний: порівняння фактологічного матеріалу, що стосується парного нашийного ярма, характерного для українців і південних слов'ян, відкриє етнологам ще не одну таємницю з історії становлення і розвитку як запрягу гужових тварин, так і традиційного сухопутного транспорту у слов'янському середовищі.

Таким чином, комплексний аналіз конструкції парного ярма, зовнішніх форм складників, способів їх з'єднання між собою, традиційної упряжної термінології тощо виявив побутування в українського селянства кінця XIX — початку XX ст. трьох різних його типів. Поліщуки північних районів Волинської і Рівненської областей, а також Олевського району Житомирщини використовували генетично найдавніше з відомих в Україні нашийне ярмо — з природними кривулями („кульбаками"). До міґрації ґотів у напрямку Північного Причорномор'я воно було основним видом парної упряжі у мешканців більшої частини чи всієї території сучасної України, що використовували волів як тяглову силу. У III—IV ст. н. е. племена черняхівської культури винайшли нову модель ярма — з „підгорлицею" і „снозами", яка поступово витіснила традиційну модель. Паралельно, але значно пізніше, на основі того ж „кульбачного" ярма сформувався інший тип волової упряжі у західних слов'ян — зі суцільним підшийником і плоскими „дощечками", що витіснило упряж загальноукраїнського типу в частини бойків і лемків Карпат та мешканців низинних районів Закарпаття, які підтримували етнокультурні контакти зі сусідніми етносами — поляками, словаками, угорцями.

Наявні конструктивні відмінності, місце генезису та основні райони розповсюдження кожного з цих типів упряжі у XIX — на початку XX ст. дають змогу по-новому їх інтерпретувати в етнографічній науці, зокрема, як „кульбачне", „загальноукраїнське" і „центральноєвропейське". За часом походження два перші типи ярма можна кваліфікувати також як „праслов'янське" і „черняхівське" („ранньослов'янське").

Mykhailo HLUSHKO

THE ORIGIN OF THE TRADITIONAL DOUBLE-YOKE IN UKRAINE

The origins of the double-yoke in Slavic countries (Ukraine, in particular) have been the subject of research before. But their primary focus was on some superficial features of the ox harness, partly on where its major kinds were found, and popular words designating various objects relating to the topic etc. This kind of research was not sufficient to provide definitive answers to many questions. The author collected extensive ethnographic and linguistic data about the ox harness used by Ukrainians and some other neighboring ethnic states. He also gave a thorough analysis of its design as well as of various areas where double-yoke types available for research were found. The technique of joining all parts together was also examined. On the evidence of the data collected, the author was able to put forward a new conception about the origins of the ox harness used by Ukrainians and other Slavic nations in general. Two key terms of differing etymologies and meanings (ancient Slavic 'kul'baka' and Gothic 'snoza', which were used to designate various components of the double yoke) were central to the analysis. Research into these lexemes enabled the author to argue that in the 19th c.— early 20th c. Ukraine there were two types of the double yoke: the 'kul'baka' type ('ancient Slavic' or 'early Slavic') and 'Central European'.

Галина СТЕЛЬМАЩУК

УКРАЇНСЬКИЙ СТРІЙ XIV — СЕРЕДИНИ XVII СТОЛІТЬ У КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИХ МОДИ І СТИЛІВ

Український національний стрій XIV — середини XVII ст. розвивався на основі попередніх давньоукраїнських форм. Упродовж XIII ст. у вбранні ще зберігалися східні елементи. А вже у XIV—XV ст. візантійський одяг поступово зник з ужитку, однак тканини з візантійським візерунком у XV ст. ще побутували. На костюмах знатної частини суспільства цього періоду, особливо західних теренів України, позначалися контакти з Польщею та Угорщиною. Далі, у XV—XVII ст., в українському вбранні чітко простежується соціальна диференціація. Литовські, польські та угорські маґнати, що входили до правлячої верхівки, одягалися у свої національні строї. Українська шляхта схилялася до зразків іноземної моди, поєднуючи в одязі елементи самобутнього українського вбрання з польсько-литовськими та угорськими. Вбрання ж селян було тривалий час традиційним.

У різних історичних документах того часу трапляються ті самі назви одягу, що й раніше. Так, у хроніці Яна Длуґоша 1340 р. ідеться про скарби, залишені руськими князями: „Король, зайнявши замки і місто Львів, знайшов там численні і дуже дорогі скарби, що лишилися по давніх князях Русі — золото, срібло, перли, дорогоцінні камені і клейноди, серед яких було два золоті хрести [...] дві корони величезної вартості, оздоблені дорогими каменями і перлами, а також мантію і розкішний трон, всі в золоті і каменях,— і забрав до своєї скарбниці"[1].

У XV—XVI ст. одягові ремесла розвивалися ще інтенсивніше. Уривок з „Хроніки Львова" Дениса Зубрицького про будівництво й назви оборонних веж у місті та передачу їх у відання ремісничих цехів вказує на те, що вже 1445 р. у Львові широко діяли кушніри, хутровики, ткачі, шевці, золотники, голкарі[2]. З 1550 р. у цехових документах міста Ковеля засвідчені ремісники-„шапочники"[3]. У джерелах XIV—XV ст. трапляється термін „шапка"[4].

---

[1] Історія Львова в документах і матеріалах / Упоряд. У. Я. Єдлінська, Я. Д. Ісаєвич, О. А. Купчинський та ін.— К., 1986.— С. 13.

[2] Там само.— С. 23.

[3] Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской Епархии // Волынские епархиальные ведомости.— 1898.— 21 авг.— С. 907.

[4] Словник староукраїнської мови XIV—XV ст.: У 2 т.— К., 1978.— Т. 2.— С. 554; Пор. також численні документальні згадки: Каталог пергаментних документів Центрального державного історичного архіву УРСР у Львові. 1233—1799 // Каталог склали О. А. Купчинський, Е. Й. Ружицький.— К., 1972.— № 439, 824, 837, 875 та ін.

У всіх містах і містечках України проживали ремісники, які виготовляли ту чи іншу складову частину вбрання. Крім того, багато матеріалів і складових частин ввозилося в Україну з інших держав. У грамоті 1408 р. молдовського господаря Олександра Доброго львівським купцям на торговельні пільги згадується сукно, „шолк“, „камха“, а також верхній одяг сукня: „А имається поставити ціну сукні у Сочаві, яко во Львові“[5]. Крам зі Сходу привозили купецькі каравани. З Києва такий караванний шлях ішов Дніпром до Кафи. Михайло Литвин у 1550 р. у праці „Про звичаї татар, литовців і московитів“ з оцінкою ролі Києва як головного центру транзитної торгівлі з країнами Сходу писав: „Київ наповнений чужоземними товарами, бо немає відомішого, коротшого і надійнішого шляху, ніж ця стародавня і загальновідома у всіх своїх звивинах дорога, що веде з чорноморського порту, тобто з міста Кафи, через Таврійські ворота до Таванської переправи на Борисфені, а звідти через степи — до Києва; по ній з Азії, Персії, Індії, Аравії, Сірії везуть на північ у Москву, Псков, Новгород, Швецію і Данію дорогоцінне каміння, шовк і золоте ткання [...] Тому трапляється, що в непоказних київських хижах [...] з'являються дорогоцінні шовки, коштовності, соболині та інші хутра [...] в такій кількості, що я й сам, бувало, бачив там шовк, дешевший за полотно у Вільно...“[6] Зі Львова купецькі каравани відправлялися до Туреччини дорогою на Глиняни, Золочів, Теребовлю, Скалу, Кам'янець, Хотин і далі на південь до Константинополя[7]. В Україну зі Сходу ввозили велику кількість шовкових тканин, коштовних поясів, ґудзиків, прикрас, взуття. Крім шовку, згадуються у документах різноманітні сукна — голландське (фалендиш), англійське, французьке, моравське, італійське та інші, а також деякі види вбрання. Зокрема, цікавим щодо цього є витяг 1552 р. з ревізії Черкаського замку: „Отъ корована, кгды зъ Орды идєть, старостє: камка алєксандрыиская на золотє, литра шолку [...] сафьянъ. Подстаростєму отъ корована: чамлятъ, сафьянъ, полълитры шолку [...] А кгды до Орды корованъ идєть, тогды старостє отъ коровану: шуба лисъя завыикова [...] шлыкъ лисъи...“[8] Цінний матеріал про одяг і тканини є у скарзі 1565 р. луцьких митників на острозького купця Івана Плескача: „[...] кгды пєрвыи воз вєликии под скурою розвязано, в томъ возє тыє рєчи были: напєрвєи осмъ поставовъ сукна люнского цвєтных, каразыи шєст поставовъ голубых, сукна дєбского чорного шєст поставовъ, костєнского сукна чотыри поставы, полотна колєнского три штуки, штука полотна толстого спонового [...] шапок чорныхъ и черлєныхъ с колпаками шєст коп [...] на том жє возє знашли клумок, в которомъ клумку газука чорного утерфину, лисами подшитая, однорядок блакытныи люнскии з шнурами, убранє блакитноє, люнскоє, дылъя адамашки чорноє [...] При томъ тєж знашли гуню бѣлую старую а двѣ полсти турецких простыхъ; в тых полстяхъ знашли бєлокъ подолских одиннадцат, заячинъ чотыри, а дхора одного и шали старыє вєликиє...“[9] Назви тканин найчастіше пов'язані з містами Західної Європи,

[5] Історія Львова...— С. 20—21.

[6] Торгівля на Україні, XIV — середина XVII століття. Волинь і Наддніпрянщина / Упоряд. В. М. Кравченко, Н. М. Яковенко.— К., 1990.— С. 77—78.

[7] Крип'якевич І. Побут: Торги та ярмарки // Історія української культури / За заг. ред. І. Крип'якевича.— К., 1994.— С. 103.

[8] Торгівля на Україні...— С. 78.

[9] Там само.— С. 111—112.

арабського Сходу чи реґіонами, де вони виготовлялися: коленське (кельнське), люнське (ліонське), моравське, сілезьке, адамашок (шовк дамаський), бурський (шовк із турецького міста Брусси), гарас (тканина, виготовлена у місті Арасі у Франції), сукно іпрське (виготовлене у бельгійському місті Іпрі), кафинське (привезене з Кафи), попрське (сукно, виготовлене у бельгійському місті Поперінзі) та інші.

Місто Львів, як і Київ, мало право „складу". Кожний купець із країн Сходу зобов'язаний був зупинитися у Львові і тут виставити свій товар для продажу. Після двох тижнів купець мав право везти його далі. Унаслідок цього всі найцінніші товари Сходу Польща, Литва та деякі сусідні країни отримували переважно через Львів[10]. Тому міста, в яких було право „складів", можна вважати центрами поширення моди. Із „Опису міста Львова" Іоана Альнпека 1603—1605 рр. довідуємося, що „місто в достатній кількості постачає цілому польському королівству різні шовкові тканини, килими і пахуче коріння"[11]. Про те, що Львів мав винятковe значення в історії України на зламі XVI—XVII ст. як європейський центр міжнародної торгівлі, близько 1601—1606 рр. писав Мартин Ґруневеґ: „У цьому місті, як і у Венеції, стало звичним зустрічати на ринку людей з усіх країн світу в своїх одягах: угорців у їхніх малих магерках, козаків у великих кучмах, росіян у білих [повстяних.— *Г. С.*] шапках, турків у білих чалмах. Ці всі у довгому одязі, а німці, італійці, іспанці — у короткому"[12].

Упродовж XVI — середини XVII ст. у містах активізувалася торгівля готовим одягом, який виготовляли ремісники, об'єднані у цехи. Вироби місцевих майстрів купували не лише міщани, а й шляхтичі та їх заможні слуги. Селяни переважно виготовляли одяг для себе за давнім звичаєм натурального господарства, тобто в домашніх умовах. Вбрання селян XVI — середини XVII ст. залишалось, як звичайно, традиційним. На нього не мала істотного впливу мода XVI ст. Однак стиль бароко, який прищепився в Україні особливо з середини XVII ст., позначився не лише на вбранні знаті, а й на селянських строях, і передовсім жіночих. Одяг українки XVII ст. складався із частин, що виготовлялися з привізних тканин, характерних для стилю бароко. Це жіночі кунтуші, корсетки, запаски. Вбрання довге, силует об'ємний, пишний. Стиль бароко виявився у перебільшеннях усталених форм одягу, що змінило його загальний силует. Зокрема, вбрання значно розширилося від стану, підкреслювалася тонка талія. У вишивці рукавів з'являються елементи національного колориту: пишні виноградні ґрона, гілки калини, розкішні квіти. Низ убрання (сорочок, спідниць, фартухів, запасок) оздоблюють мереживом. Стають модними шнуровані корсети, розкішні спідниці. Підсилюється зовнішня ошатність строїв — як багатством і вишуканістю тканин, так і розмаїттям прикрас, особливо коралів.

Українські селяни XVI — середини XVII ст. носили білу полотняну сорочку. Святкова сорочка була прикрашена білою або червоно-чорною вишивкою з елементами геометричного чи рослинного орнаменту, що засвідчує український живопис кінця XVI ст. Це можемо побачити, зокре-

[10] Історія Львова...— С. 374.
[11] Там само.— С. 65.
[12] Там само.— С. 61.

ма, на іконі „Страсті Христові“[13]. Зазвичай низ сорочки заправляли в штани. Поверх штанів її носили на Поліссі та західних теренах України.

Поясне вбрання — штани — виготовляли з полотна, а на зиму — зі сукна. Вони були двоякого крою — з широкими та вузькими штанинами. Вузькі штани носили у західних областях України. Стан підперізували вовняним в'язаним чи домотканим або купованим вовняним поясом. Найпоширенішим верхнім убранням слугували свита (гуня), опанча, кобеняк з домашнього сукна. Їх шили довгими і з довгими рукавами. Про це вбрання згадує у своєму вірші „О шаповала(х) и о коновалахъ“ поет XVII ст. Климентій Зиновіїв:

[...] А шаповал всякіє всєм выгоды твори(т):
[...] Як то мужыкам плетє(т) рукавицы:
[...] І єще и опанчу можетъ и зробити[14].

Опанча і кобеняк мали відлогу (каптур, бородицю, кобку). У сучасному вбранні ця деталь називається капюшоном. У заможних селян побутував довгий верхній одяг, з довгими рукавами і складками в стані, виготовлений з купованих сукон (чумарка, чемерка, чемліт).

Своєрідним був одяг мешканців Карпат. На Гуцульщині носили, зокрема, короткий до стегон сердак, який виготовляли з домашнього сукна — чорного, червоного, сірого. Особливість сердака — його надзвичайно гарне декорування вишивкою, шнурами, вовняними кульками, китицями. Сердак накидали на плечі, не встромлюючи рук у рукави. Тим часом на Лемківщині носили сукняну чугу (чуганю), котра мала довгі зашиті внизу рукави, бо її також носили накинутою на плечі, а рукави іноді використовували як кишені. Чуга вирізнялася великим прямокутним коміром-галереєю. У негоду ним прикривали голову.

Ремісники, цехові майстри, незаможні міщани одягалися у свити, чемліти, опанчі, кобеняки. Серед усіх верств суспільства був поширений кожух. Климентій Зиновіїв подає цікаву інформацію про кушнірів: „Кожы бо овчіє о(н) в квасу выробляєть: и на зымныє часы кожухы зробляєть“[15]. У місті кожухи часто покривали сукном. Побутували довгі й короткі кожухи. У Карпатському реґіоні були поширені короткі безрукавки, котрі надзвичайно багато оздоблювали аплікацією зі шкіри, капслями, блискучими металевими накладками, шкіряними плетінками, кісками, китицями, вишивкою.

Головні убори були доволі різноманітними. Зубожілі селяни і бідніші міщани носили шапки з повсти, дешевих куплених на ярмарку тканин і смушку. У шапках з овечого хутра зображені пастухи на іконі XVI ст. з села Вовчого (тепер село Середа Турківського району на Бойківщині)[16]. У XVI—XVII ст. в Україні серед селян та міщан найпоширенішою була висока смушева шапка-кучма: „Далемь кучму себе пошити з чорных смушков“[17]. У Правобережній Україні набув поширення близький до польсь-

---

[13] Національний музей у Львові, № 22955, ікона „Страсті Христові“, кінець XVI ст.

[14] Зиновіїв Климентій. Вірші. Приповісті посполиті // Пам'ятки української мови XVII ст.— К., 1971.— С. 134.

[15] Там само.— С. 154.

[16] Гошко Ю. Г. Населення Українських Карпат XV—XVIII ст.: Заселення. Міграції. Побут.— К., 1988.— С. 160.

кого варіант селянської шапки з околицею різної висоти і квадратним верхом[18]. Шапки з квадратним верхом носили і міщани.

Розповсюдженим взуттям були личаки, зокрема на Поліссі, постоли, чоботи.

Жіноче вбрання XVI — середини XVII ст. також розвивалося на основі давньоукраїнських форм. Жіночий селянський стрій складався з довгої полотняної сорочки, вовняних обгортки, плахти, запаски, фартуха. Святкову сорочку оздоблювали вишивкою або тканням. Крій сорочки, очевидно, був таким, як і в наступні століття. Архівні дані та зображувальний матеріал дають підставу зробити таке припущення.

Поясне вбрання обгортка — це прямокутний шматок тканої чорної або вишневої тканини, якою обгортали стегна. Її носили коротшою від сорочки, щоб не закривати вишитий низ. У документах XVI ст. згадується плахта. Це два полотнища, зшиті уздовж до половини. Зшите полотнище було ззаду, а незшите двома смугами спадало на боки і вільно сходилося спереду. Зверху одягали фартух — попередницю. Попередниці були різних кольорів, їх добирали до барви плахти. У XVI — середині XVII ст. селянки носили поверх сорочки дві запаски — прямокутні полотнища із зав'язками на талії. Одну з них одягали спереду, другу — ззаду або тільки спереду.

В одязі жінок, як і чоловіків, були популярними теплі хутряні або сукняні безрукавки. Верхнє вбрання — довгі сукняні свити. Жіноча свита від чоловічої відрізнялася багатшим оздобленням. Крім того, у селянок побутували короткі куртки (літник, капота). В описах майна згадується юпка — також короткополе вбрання з рукавами і складками на спині. Юпку шили з черкесину, китайки, байки. За козацьких часів юпку оздоблювали золотим позументом. Але це могли дозволити собі тільки заможні селянки.

Жінки оздоблювали своє вбрання вишивкою, аплікацією, мережкою. У ноші селянок переважали домоткані тканини. Заможні селянки могли дозволити собі носити одяг з привізних тканин, якщо мали змогу купити їх на торговищах. Трофейні дорогі тканини зазвичай привозили в село козаки.

Стрій дівчат відрізнявся від жіночого насиченішим колоритом. Істотна різниця полягала у головних уборах дівчат і жінок. Дівчата не ховали волосся, а жінки обов'язково його закривали. Дівчата заплітали волосся в одну або дві коси. Носили їх опущеними на спину або вінкоподібно укладеними на голові. Звичним щоденним головним убором дівчат, як і в попередні історичні часи, була смуга тканини або вишита стрічка. Її пов'язували так, щоб волосся на тім'ї залишалося відкритим. До начільної пов'язки ззаду прикріплювали стрічки, а над скронями застромлювали квіти. У свята дівочий стрій збагачувався вінком з квітів. Про це пишуть у своїх подорожніх нотатках Павло Алепський та Ульріх Вердум[19]. Вінок одягали тільки повнолітні дівчата. В українській традиції вінок був символом цнотливости дівчини, тому збезчещена дівчина, за народними етич-

---

[17] Батюк Л. І. Назви одягу в „Актовій книзі Житомирського міського уряду кінця XVI ст." // Питання історії української мови.— К., 1970.— С. 23.

[18] Державний історичний музей України, фонд тканин, № Т-80, Т-726.

[19] Січинський В. Чужинці про Україну.— Львів, 1991.— С. 33.

ними нормами, не мала права його одягати. Складними були весільні вінки. Це, зокрема, весільні головні убори на твердих основах-обручах, прикрашених не тільки квітами, а й пір'ям, стрічками, намистинами. У різних місцевостях України вінок мав свої особливості і свою символіку.

Жіночий головний убір мав багато деталей. Так, під намітку одягали кибалку, очіпок, хустку. Спочатку волосся намотували на кибалку. Кибалки були різні. Вони мали вигляд твердого або м'якого кільця, обручика, іноді із закритим сіткою верхом. Очіпок (чепець, чіпок) — це шапочка, пошита з тканини, яку заміжні жінки одягали після весілля і ніколи не скидали на людях. Від форми і висоти кибалки й очіпка залежала форма головного убору, який містив ще намітку або обрус. Десь від XV—XVI ст. на мініатюрах щораз частіше з'являються жінки, зображені у намітках (перемітка, ручник, серпанок). Намітка — це довгий прямокутний шматок полотна 45—50 см завширшки і 3—5 м завдовжки. Способи пов'язування наміток можна побачити на іконах XV—XVI ст., а також в українському портретному малярстві. Намітка була дуже популярним головним убором. Вона часто згадується в українському давньому фольклорі — колядках, щедрівках, піснях. Ось, наприклад, як у цій:

Летіли бджілоньки через сад вишневий,
Рано, рано!
Побачили бджоли три намітки в полі,
Що перша намітка — вишивана шовком,
А друга намітка — посновована шовком,
А третя намітка — понизана шовком[20].

Дуже поширеним жіночим головним убором є хустка. У давніх документах зазначається, що хустки були з келенського полотна, шиті шовком, шовкові, вовняні, рябі турецькі. Хустку зав'язували різними способами: кінцями під підборіддям, кінцями назад, на тім'ї, чалмоподібно.

Жіноче взуття у різних місцевостях України — личаки, постоли, черевики, чоботи.

Вбрання українських селян вирізнялося переважно білим кольором. Білими були сорочки, штани, запаски, свити. Це загальнослов'янський звичай. Але поряд з білим верхнє вбрання виготовляли також із сукна природних темно-коричневих і різних відтінків сірих барв. Тобто колір домотканого сукна залежав від кольору вовни овець, які були у господарстві того чи іншого селянина. Яскравими могли бути такі компоненти одягу, як пояс, ткане поясне жіноче вбрання, головні убори дівчат. Зауважимо, що усі предмети святкової ноші дуже ошатно декорувались вишивкою. Але не завжди вишивка була яскрава. Всюди в Україні паралельно з яскравою вишивкою побутувала вишивка білими нитками по білому полотні, чорними або червоними і чорними нитками. Верхній одяг також оздоблювали вишивкою, вовняними шнурами, кульками, китицями.

Довжина щоденного селянського вбрання сягала нижче колін, святкове ж могло бути довшим. У Карпатському реґіоні, порівняно із вбранням інших географічних реґіонів, одяг значно коротший — пристосований до життя у горах.

---

[20] Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / Упоряд., передм. та пер. М. Москаленка.— К., 1988.— С. 119.

Одяг знаті загалом і далі розвивався у руслі змін західноєвропейської моди. На зламі XVI—XVII ст. у багатьох країнах Західної Європи почали відмовлятися від традиційного вбрання. Перелом у західноєвропейській моді відразу позначився на вбранні української знаті. Давні традиційні однорядки і корзни почали замінювати на шати, запозичені поляками з Німеччини, Угорщини, Іспанії, Італії під назвами цуґ, кабатів, страдеток, делій і т. ін.[21] Особливо гостро реаґували на моду жінки. Заможні залишали міщанкам і селянкам доношувати давні літники, опашні і зваблювались біретами, феретами, фордиґалами. Вони почали носити сукні з довгими хвостами, котрі несли за ними хлопчики[22]. Але не всі позитивно сприймали такі зміни у моді. Дрібний шляхтич з Полісся близько 1618 р. висловлював обурення стосовно цих змін: „И то доречны дурацтво: в богатых сукняхъ пане ходятъ, як вперед у свитахъ. Не знавалы передъ тым гетыи портунгалы чы фортукгалы, а подолокъ рухаєтьсе, а коло подолка чепляєтьсе, а дворанинъ в ножку заглядаєть, как соколъ щобъ шибнути, где солодкоє мясо. Я бы радилъ нехбы бѣлошыйки нашиє въ запинаныє давныє построилысє козакины. А шнурованныє на заду носилы розпорки. А къ тому щобъ з нємецька плюдрыны ужывалы — было бы варовнѣй і спокойнѣй“[23].

В Україні мода поширювалася кількома шляхами, основний з яких — спілкування та контакти у містах і містечках з іноземними послами, купцями. Крім того, важливими осередками розповсюдження моди були загальнодержавні сейми та повітові сеймики — у Галичині з XV ст., а на Волині і Київщині зі середини XVI ст. Люди вищих станів (шляхта, заможні городяни) одягалися дуже ошатно. В одному з віршів Кирила Транквіліона-Ставровецького читаємо:

Где мої пресвітлії злототканії шати,
Рисі, соболле, сличнії кармазини і дорогії
шкарлати?[24]

Ульріх Вердум, описуючи одяг XVII ст., подає деякі деталі його ношення: „Звичайне чоловіче убрання складається з одягів, один на другому: спідній із темного матеріалу й без підшивки, зверхній — звичайно сукняний і навіть у найбільшу спеку підшитий хутром. Оба одяги сягають аж до стіп; під ними носять дуже обтислі сподні [...] Їх сорочки сягають по пояс, а як хто є дуже вибагливий, має при правому боці поздовжну хустку до пояса, завішену поруч з ножем при поясі від шаблі. Знамениті панове уживають сорочок [...] із турецького шовку [...] Верхні сукні простої шляхти є сині, панове й маґнати, а також найбагатші купці носять інші барви [...] Шляхта носить чоботи з червоного або жовтого сап'яну, інші з чорної шкіри. Багаті міщани й купці також носять чорвоні й жовті, але

---

[21] Костомаров Н. И. Исторические произведения.— К., 1990.— С. 121.

[22] Там само.— С. 123.

[23] Struminski B.-A. (Melesko A.). Ukrainian Apocryphal Parliamentary Speech of 1615—1618.— Cambridge: Harvard Ukrainian Research Institute, 1984.— P. 118.

[24] Перло многоцінноє.— К., 1987.— С. 274. Кармазин — дороге сукно темно-коричневої барви. Шкарлат — один із найдорожчих ґатунків тонкого малинового сукна.

шляхта з того невдоволена, бо на основі ординації держави тільки їй це прислуговує"[25].

Різні документи того часу свідчать, що чоловіче вбрання складалося з двох сорочок — верхньої та нижньої. Верхня сорочка часто була виготовлена із фламандського або кельнського полотна, вишита білою, сірою або золотою ниткою. Поясне вбрання штани — із тонкого привізного сукна. На західних землях України вони були вужчими, а на східних — просторішими. Верхній одяг заможних міщан і шляхти — це різноманітне сукняне вбрання: сукман, жупан, кунтуш, однорядка, ферезія, делія. Одяг без рукавів — кобеняк з відлогою (каптуром), керея. Сукман — це сукняне довге вбрання з довгими рукавами, суцільнокрійною спинкою та клинами з боків. Переважно це вбрання було синього кольору і носили його міщани. Сукман декорували шовковими шнурами, зокрема, у реєстрах згадується сукман із моравського сукна з нашитими чорними і червоними шовковими шнурами[26]. Заможні мешканці містечок носили сермяги. Цей одяг за кроєм нагадує селянську свиту. Він довгий, нижче колін, пошитий з грубого сермяжного сукна. Сермяги і кожухи входили до найпоширеніших предметів торгівлі на міських торговищах[27]. Важливе місце в гардеробі заможних українських міщан займали жупани. Жупан — довгий сукняний або оксамитовий одяг. Траплялися жупани з візерункової тканини, перетканої срібною або золотою ниткою. Жупан шили з двома клинами (вусами) з боків і виложистим коміром. На грудях його застібали на густо розміщені ґудзики або гачки. Ґудзики були кулястої форми з дорогих металів і гарно оздоблені. У червоних жупанах зображені персонажі на іконі „Розп'яття з пристоячими та сімейним портретом священика Мельницького" (XVII ст.), що зберігається у Національному музеї у Львові. Одяг знаті того часу можна побачити також на багатьох інших іконах[28].

Поверх жупана вбирали кунтуш. Це сукняний або парчевий одяг з довгими рукавами. Особливість кунтуша — прорізи навпроти ліктів. У ці прорізи просовували руки, а низ рукавів вільно звисав. Поширеним верхнім одягом була також ферезія. Її носили з жупаном. Ферезія — дорогий вільний одяг з широкими рукавами, коштовними ґудзиками й золотими петлями на грудях. Крім функціонального навантаження, ці петлі відігравали роль декору. Ферезію носили накинутою на плечі. У XV — середині XVII ст. ще побутували давні прямоспинні плащі, так звані корзна. Однак тепер їх уже так не називали, у різних джерелах вони фіґурують як керея, делія. Їх, як і колись, застібали на правому плечі коштовною оздобою (клямрою, аґрафою) або стягували золотим шнуром із золотими китицями. Якщо одяг застібали не на плечі, а під шиєю, то його називали мантією, а з 80-х рр. XV ст.— шубою[29]. Делія, кирея, мантія мали вели-

[25] Січинський В. Чужинці про Україну.— С. 33—34.
[26] Сас П. М. Феодальные города Украины в конце XV — в 60-х годах XVI в.— К., 1989.— С. 79.
[27] Там само.— С. 77.
[28] Див., зокрема, ікони „Свята Февронія з Житієм" (Перемишльщина, перша половина XVII ст.) та „Страсті Христові" (церква Воздвиження Чесного Христа у селі Раделичах на Львівщині, 1620 р.).
[29] Bartkiewicz M. Polski ubior do 1864 roku.— Wrocław, 1979.— S. 35—36.

кий хутряний комір. Це вбрання підбивали дуже дорогим хутром (куниці, соболя, горностая) і прикрашали золотими або срібними шнурами. Верх часто був із привізного сукна, рельєфного оксамиту, алтабасу. У XVII ст. делію уже шили з рукавами, але й далі носили накинутою на плечі і скріпленою під шиєю[30]. Делію і кунтуш можемо побачити на створеній у 1570-ті рр. іконі „В'їзд у Єрусалим", що зберігається у Національному музеї у Львові. Менш заможні носили одяг плащоподібного крою з дешевих матеріалів і з відлогою (каптуром).

Серед українського міщанства побутувала сукняна однорядка — довгополий однобортний сукняний одяг з довгими рукавами; такого ж типу були ярмак, опанча — вільного крою з широкими рукавами. Опанча, крім того, з широким коміром[31]. На вказаний одяг часто вбирали безрукавну накидку-бурку — довгий одяг зі шкіри або сукна. Подекуди плащоподібне вбрання називали гунею, а вбрання з каптуром — кереєю. На початку XVII ст. галицькі міщани носили фалендишевий доломан[32] — короткий плащ-накидку з довгими рукавами, який у документах дуже часто називано каптаном*.

Головними уборами у чоловіків були шапки. Незаможні міщани носили шапки зі сукна, полотна, смуху. Заможні міщани й шляхта вбирали дорогі ковпаки і шапки, розмаїті за формою та матеріалом: круглі оксамитові шапки, сукняні ковпаки, підбиті лисячим, соболиним, куничим хутром. Крім указаних шапок, міські багатії носили шапки-шлики з гострим або опуклим наголовком з дорогого привізного сукна та хутряною лисячою або куничою облямівкою. В актових книгах трапляються короткі описи згаданих шапок: „шлик фалюндишовий чорний, лисицею бурою підшитий"; „шлик лиси(й) сукном люнським червоним критий"[33], „шлик соболь(й) кармазиновий"[34] (дороге темно-коричневе сукно). На Правобережній Україні, як уже зазначалось, міщани носили шапки з квадратним верхом. На акварелі Ю. Глоговського, підписаній „Львівський громадянин 1600 року", бачимо заможного чоловіка у шапці з червоним квадратним верхом, облямованій у нижній частині хутром[35]. Опис шапок знаходимо також у творах Івана Вишенського. Він писав, що пани дуже часто змінюють шапки: „[...] вбирають, котра краща й на голові ліпше стоїть,— глядачам приподобується, косичку або перце припнувши"[36]. Тут ідеться про сукняну шапку-маґерку, що побутувала в Угорщині і Польщі, а також на українських теренах. Шапку з алтабасу, адамашки називали „мормулка".

---

[30] Шляхтич з Червоної Русі. XVII ст. Акварель Ю. Глоговського // Український народний одяг XVII — початку XIX ст. в акварелях Ю. Глоговського / Авт. та упоряд. Д. П. Крвавич, Г. Г. Стельмащук.— К., 1988.— С. 50.

[31] Центральний державний історичний архів України у Львові (далі — ЦДІА України у Львові), ф. 25, оп. 1, спр. 2, арк. 246.

[32] Там само.— Ф. 52, оп. 2, спр. 53, арк. 706. Фалендиш — ґатунок тонкого англійського або голландського сукна.

* Каптан — слово східного походження.

[33] Батюк Л. І. Назви одягу...— С. 23.

[34] Лохвицька ратушна книга другої половини XVII ст.— К., 1986.— С. 32.

[35] Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України, кабінет мистецтв. Ю. Глоговський, № 1614.

[36] Вишенский Иван. Сочинения.— Москва; Ленинград, 1955.— С. 53—54.

Стан підперізували поясом. Пояси були різні: шовкові, вовняні, шкіряні, прикрашені металевими, срібними або золотими накладками, коштовними каменями.

Найбільш поширеним взуттям були чоботи з високими і низькими халявами (боти).

Кольорова гама чоловічого вбрання шляхти і заможних міщан надзвичайно багата й барвиста. Тут домінували різні відтінки червоного, синій, зелений кольори сукон та різноманітні тканини із золотими візерунками. Вбрання розкішно декороване коштовними ґудзиками, мереживом, комірами, прикрашеними перлами, золотою тасьмою, сап'яном, вишивкою шовковими й золотими нитками технікою косої гладі. Одяг маґнатів найчастіше виготовляли з тканин різних відтінків червоного кольору. Відтінки червоного були привілеєм князів. Можливо, саме тому червоний і темно-малиновий кольори так полюбляли козацькі гетьмани і старшина.

Одяг заможних міщанок та шляхтянок вирізнявся, як і чоловічий, дорогими і розмаїтими тканинами. На виготовлення одягу використовували алтабас, брокат, камку, китайку, фалендиш, оксамит, шовк. Заможні міщанки, як і селянки, носили сорочку, плахту, запаску, фартух. У їхньому гардеробі були окремі речі, які зазвичай носили багаті жінки. З реєстру предметів, викрадених у луцького міщанина, можна скласти уявлення про жіночі сорочки. Одна з них виготовлена з тонкого кельнського полотна, перетканого золотою ниткою. Її широкі рукави викінчені шовковими чохлами. У реєстрі згадується шовкова сорочка (кошулька) з рукавами, пошитими з тонкого кельнського полотна і прикрашеними вишивкою косого шиття[37]. Найчастіше сорочки вишивали гладдю чорним або срібним шовком на грудях, низу рукавів і подолі. Оздоблені ошатною вишивкою сорочки маємо побачити на портретах Раїни Вишневецької (кінець XVI — початок XVII ст.) та Беати Острозької (копія XVII ст. з ориґіналу 1539 р.)[38].

Заможні міщанки носили поясне вбрання — плахти, виткані з дорогих вовняних, шовкових, золотих ниток, а зверху фартушок, часто вишитий гладдю, як і сорочка. У XVI ст. плахти нерідко згадуються у реєстрах речей повсюдно в Україні, окрім Карпатського реґіону, де, як і раніше, побутували обгортки і запаски.

Важливим компонентом жіночого строю у XVII ст. стала корсетка до стану. Корсетки зі шнурованим ліфом, очевидно, поширилися із Західної Європи, зокрема, з Франції та Італії. Корсетку шили з тонкої вовняної тканини голубого, зеленого, синього, червоного кольорів, з великим овальним викотом на грудях, оздоблювали золотою тасьмою. Спереду її зашнуровували. У знатних жінок корсетка зазвичай була пришита до спідниці.

Верхній одяг шляхтянок і заможних міщанок вражає великою кількістю асортименту: сукня, байбарак, каптан, кавтан, жупан, кунтуш, капота, футерко, шуба. Улюбленим верхнім одягом міщанок і шляхтянок була сукня — довгий сукняний на підкладці одяг з рукавами і виложистим

---

[37] Сас П. М. Феодальные города Украины...— С. 78.

[38] Белецкий П. Украинская портретная живопись XVII—XVIII вв.— Ленинград, 1981.— С. 21—22.

коміром або великим викотом для шиї. Сукні вишивали шовком або оздоблювали кольоровим шнуром, тасьмою. Сукня дуже часто згадується у народних колядках і щедрівках:

А в тім домі красна паня,
за сто злотих сукня на ній
[...] Щедрий вечір, добрий вечір[39].

Трапляється у документах того часу і байбарак — одяг з розхиленими полами від горловини до низу. Його виготовляли з тонкої вовняної тканини й обшивали тасьмою або дорогим хутром, найчастіше бобровим. Поширеним серед міщанок був уже згадуваний нами каптан — одяг з фалдами, що повторює крій свити з прохідкою. Найчастіше його шили зі синього, зеленого або малинового сукна з шалеподібним коміром і манжетами на рукавах. Підкладку робили з білого або червоного шовку. Поли каптана, комір, вилоги на рукавах облямовували парчею. Верхнім жіночим одягом слугував також і жупан. У середині XVII ст. святковий жупан був за кроєм подібний до свити. Шили його з тонкого сукна блакитного, зеленого, темно-коричневого кольорів з двома клинами-вусами, що оздоблювалися золотим шнуром або позументом. Іноді цими оздобами обшивали всі шви на жупані. Комір жіночого жупана виложистий і обшивався темним оксамитом; іноді були коміри з бобрового хутра. Відвороти на грудях обшивали парчею або оксамитом.

Кунтуш був не тільки чоловічим, а й жіночим убранням. Чоловічий кунтуш мав розрізи у ліктьовій частині рукава, і чоловіки носили кунтуш поверх жупана. Жіночий кунтуш мав додаткові вузькі рукави з іншого матеріалу і кольору. Отже, жіночий кунтуш мав дві пари рукавів. З історії костюма відомо, що одяг з фальшивими рукавами побутував у давній Русі, Західній Європі. У період пізньої готики він був поширений у Польщі[40]. Кунтуш шили з темно-малинового, бурячкового, зеленого оксамиту або алтабасу — дорогої золототканої чи срібнотканої тканини. Комір кунтуша шалеподібний, викладений, як і манжети на рукавах, дорогим хутром. Підкладка кунтуша також хутряна. У талії кунтуш застібали коштовною оздобою.

Побутувала серед міщанок і капота. Своїм кроєм і виглядом вона подібна до жупана. Носили її у західних областях України. Капота відрізнялася від жупана коміром, надто довгим, широким, заокругленим — зі сивого смуху. Смухом обшивали також поли і поділ. Шили капоту з темного сукна. У холодну пору року шляхтянки і заможні міщанки одягали футерко. Це зелена або іншого кольору шуба з довгими рукавами, підбита дорогим хутром (лисиці, куниці, білки). Її носили накинутою на спину, не одягаючи в рукава. Комір зав'язували кольоровими стрічками або золотим шнуром. Шубу також прикрашали дорогими ґудзиками: срібними, золотими, з коштовними каменями. В одному з архівних документів відзначено, що волинська шляхтянка віддала під заставу луцькому лихвареві дві шуби. Одна з них була покрита бурячковою адамашкою і облямова-

---

[39] Золотослов...— С. 73.
[40] Turska K. Ubior dworski w Polsce w dobie pierwszych Jagiełłonów.— Wrocław, 1987.— S. 114.

на лисячим хутром. Друга шуба пошита з волоського сукна і підшита хутром чорної лисиці[41]. Верхнє вбрання як жінки, так і чоловіки часто оздоблювали типовою прикрасою, поширеною ще у XIII ст.,— петлицями з тасьми, нерідко золотої, завширшки 3—5 см, або зі шнура. Їх нашивали на грудях лише до стану в чоловічому одязі і по всій довжині пілок у жіночому верхньому вбранні. У верхньому одязі до середини XVII ст. не було прорізних петель, а лише так звані навісні, або повітряні,— петлиці. Майже усе верхнє вбрання, крім зимового, не мало пришитих комірів. Їх робили пристібними.

Головні убори жінок були дуже дорогими. Найпопулярніший головний убір, яким пов'язували голову,— рантух прямокутної форми. З архівних матеріалів відомий головний убір, що називався рубок,— смуга напівпрозорої тканини, очевидно, те саме, що й намітка. Заможні жінки носили тканицю — вишиту над чолом хустку. Найпоширенішими жіночими головними уборами були очіпки з дорогих матеріалів, прикрашені вишивкою, перлами, коштовними каменями. У гардеробі однієї з багатих міщанок були очіпки з моравського сукна з високим ворсом. Один з них мав закочену околицю довкола голови, прикрашену срібними ґудзиками і золотими трояндами; другий очіпок — „блищачий" з мереживами, виготовлений з тканини, перетканої золотими і срібними нитками; третій — „блищачий" без мережив; четвертий — зі смугою чорного оксамиту і золотим мереживом; п'ятий — в'язаний, з використанням золототканої тканини[42]. Старші пані поверх очіпка носили шовкову зав'язку, а зверху — тонку прозору білу намітку, оздоблену на кінцях тканням або вишиттям. Заможні пані носили головні убори, які були модними і в інших європейських державах. Їх оздоблювали різноманітним мереживом, виплетеним із золотої і срібної ниток, а також з білого, чорного та сірого шовку. У дівчат і жінок в Україні не вийшло з ужитку старовинне чільце, або брамка. Дівоче чільце мало вигляд обручика, яким притримували волосся. У щоденнику Павла Алепського, який подорожував по Україні у середині XVII ст., відзначено, що дочки вельмож у Києві носили на голові оксамитові стрічки, гаптовані золотом та прикрашені перлами й самоцвітами[43]. У документах згадуються дві перлові брамки, одна на золототканій венеційській тканині, друга — на оксамиті[44]. Чільце (брамка) у поєднанні з жіночим головним убором творило його форму (бавницю в опіллі, околицю в очіпку та ін.). Жіноча брамка оздоблювалася над чолом. Дуже поширеними, судячи з архівних джерел, були хустки. Їх виготовляли з різноманітних матеріалів, що відзначалися доброю якістю та багатим декоруванням. Хустки були барвисті й однотонні, вишиті шовком, срібними і золотими нитками.

Жіноче взуття — сап'янові чоботи та туфлі — також виготовляли з різноманітних матеріалів. На початку XVII ст. на ринках українських міст, що славилися своїми ярмарками, можна було придбати взуття різних видів: чоботи з простого і турецького сап'яну, бачмаги з простого са-

---

[41] ЦДІА України у Львові, ф. 44, оп. 1, спр. 1, арк. 383—384.
[42] Голобуцкий В. А. Запорожское казачество.— К., 1957.— С. 51.
[43] Стельмащук Г. Г. Традиційні головні убори українців.— К., 1993.— С. 70.
[44] ЦДІА України у Львові, ф. 25, оп. 1, спр. 8, арк. 11.

п'яну, бачмаги турецькі, чижми з простого сап'яну, козлові чоботи чорні, черевики жіночі[45].

Важливим доповненням до гардероба заможних жінок були розмаїті коштовні прикраси. Це передовсім одягові прикраси — ґудзики, мережива, шнури, вишивки. Крім того, в українському жіночому строї були поширені накладні прикраси: пояси, намисто, сережки, персні, браслети, розмаїті канаки (шнурок з перлів або коштовних каменів), фаворитки (кольорові стрічки)[46], розкішні коміри з перлів.

Одяг українських козаків XVI — середини XVII ст. можемо побачити на малюнках Г. Л. де Боплана (1650), ґравюрах В. Гондіуса (1652), барельєфі саркофага короля Яна Казимира (1672). На них добре видно верхнє сукняне вбрання — каптани з повітряними петлями, які застібалися на кулясті олов'яні, срібні, золоті ґудзики лише на грудях. Привертає увагу однорядка — тип каптана з хутряним коміром і довгими рукавами. Вона підбита хутром, що інколи виступає по краях. У нас однорядка дістала таку назву від способу застібання у ряд ґудзиків. У Західній Європі подібне вбрання називали „онґрелін". Спосіб застібання у два ряди ґудзиків навісними позументними петлями, які одночасно виступали і декоративним елементом, застосовувався пізніше у військових мундирах у Європі, що найкраще видно на гусарській венґерці. Таке оздоблення у XVIII ст. перейде на кунтуші української шляхти і козацької старшини.

Характерні ознаки мав у той час і крій штанів. У козаків вони не такі широкі, як у XVIII ст.,— „шириною з Чорне море", за висловом М. Гоголя. Їх крій наближений до традиційного крою чоловічого поясного вбрання попередніх часів. Штани заправлені у чоботи так, щоб добре було видно халяви з примхливо викроєною лінією верха.

До верхнього одягу виборного козака належали нижній жупан і верхній синій каптан з червоним коміром та червоними манжетами. Таке верхнє вбрання підперізували поясом з тканини. Зокрема, каптан виборного козака — шкіряним поясом, на який підвішували шкіряну сумку. З додатків до одягу відомі також шкіряні гаманці, кисети для тютюну, шкіряні футляри для ножів, ложок, виделок. На голову одягали невисоку округлу шапку із смушевою фіґурною облямівкою над чолом або гостроверху сукняну шапку, по низу облямовану хутром. У виборного козака головний убір плоский, у вигляді берета з околком.

Отже, підсумовуючи викладене, наголосимо, що український національний стрій XIV — середини XVII ст. розвивався на основі попередніх давньоукраїнських форм. У ньому й надалі залишалися такі складові частини, як біла полотняна сорочка, біле полотняне жіноче і чоловіче поясне вбрання, біла свита у селян, плащ корзно, який у XVI ст. трансформувався у накидку-керею, серед знаті; верхня сорочка знаті перетворилася на жупан. У цей історичний період, як і в попередні часи, із верхнього вбрання були популярними кожух, мантія (шуба, делія), із взуття — чоботи, постоли. Особливо багато залишилося традиційних головних уборів, найпопулярнішими з яких були дівоче чільце, жіночі рантух і намітка, чоловічі повстяні і смушеві шапки.

---

[45] Торгівля на Україні...— С. 77—78.

[46] Łoziński W. Patrycjat i mieszczaństwo lwowskie w XVI—XVII wieku.— Lwów, 1890.— S. 175—176.

Стрій, як і раніше, мав становий характер і відповідав соціальному ранґові його носія. Станова різниця виявлялася передусім у якості тканини, символіці кольорів, а також у конструкції окремих предметів ноші. Золото, пурпур, золототкані, барвисті шовкові тканини, дорогі хутра й надалі були привілеєм представників високої або найвищої ієрархії.

З плином часу одяг зазнавав змін. На його стиль впливали насамперед економічні, політичні, соціальні фактори. У згаданий період асортимент вбрання значно розширився. Це сталося й унаслідок виникнення поодиноких деталей одягу, його складових частин під впливом естетичного ідеалу часу. Від XVI — до середини XVII ст. естетичний ідеал також змінювався. У період середньовіччя в більшості країн Західної Європи запанував готичний стиль. У містах України та інших західноєвропейських держав під впливом готики поширилася мода на взуття з ледь задертими носками. Відповідно з'явилося і вбрання з надто довгими рукавами та прорізами на них. Спостерігаються деякі зміни у прикрасах та інших доповненнях до одягу.

У першій половині XVII ст. у вбранні знаті з'явилося багато східних компонентів (пояси, ґудзики, турецьке сап'янове взуття, зброя — ножі, шаблі). Зі середини XVII ст. у Західній Європі утвердився стиль бароко, який особливо прищепився в Україні і вплинув не тільки на одяг знаті та козацької старшини, а й на селянське вбрання. Таким чином, українське національне вбрання XIV — середини XVII ст. еволюціонувало в єдиному руслі загальноєвропейських процесів, котрі відбувалися у матеріальній культурі того часу.

Halyna STEL'MASHCHUK

UKRAINIAN COSTUMES OF THE 14TH — MID-17TH CENTURIES IN THE CONTEXTS OF WEST-EUROPEAN FASHIONS AND STYLES

The article deals with the Ukrainian costume of the 14th — mid-17th centuries in the context of West-European fashions. It is emphasized that the ancient Ukrainian costume developed in sync with the processes which could be observed in the material culture of many West-European and Near Eastern nations. In the 13th century upper-class costume oriental features were manifest. Subsequent centuries, however, saw Byzantine elements gradually disappear, although fabrics in Byzantine prints were still common in the 15th century. In the 13th—18th centuries the costumes of Ukrainian nobility revealed features of West-European styles, notably Gothic, renaissance, and baroque. The baroque style affected even peasants' dress.

In the 14th—15th centuries, cultural contacts with Poland and Hungary influenced costumes of the nobility, especially in Western Ukraine. The Ukrainian elite of the 15th—18th centuries would copy foreign styles of dress by introducing Polish, Lithuanian and Hungarian elements into Ukrainian clothes. In the 16th century, only people from abroad or individual noblemen would wear outright renaissance styles on certain occasions. Ukrainian nobility, at the time, would use imported fabrics for traditional Ukrainian outfits.

Fashions would spread around Ukraine in many ways, communication and contacts with envoys and merchants from abroad being primary sources.

Ukrainian costumes, together with ways in which they came about, their symbolic significance and ornamentation, have every right to be considered part of the world's cultural heritage.

Роман РАДОВИЧ

ПОЛІСЬКА СТЕБКА
(За матеріалами правобережного Полісся)

Усі коренеплідні культури належать до категорії теплолюбних. Тому їх зберіганню у зимовий період завжди приділялась особлива увага. Якщо злакові культури (жито, пшениця, ячмінь, просо тощо) відзначаються досить доброю морозостійкістю, а основною умовою їх тривалого зберігання є сухе і добре провітрюване приміщення, то фізико-ботанічні властивості коренеплодів потребують надійніших моделей схову, які мали б забезпечувати найбільш оптимальний вологісно-температурний режим. Неґативний вплив на їх збереження спричиняють як занадто низькі, так і занадто високі температури, а також середовище з підвищеною вологістю.

У залежності від фізичного стану ґрунтів та інших місцевих факторів, наприклад, рівня підземних вод, споруди для зберігання коренеплодів робили заглибленого (землянкового), напівзаглибленого (напівземлянкового) та наземного типів.

В умовах низинного та болотистого Полісся з високим рівнем ґрунтових вод дуже рідко (лише в окремих підвищених місцевостях) була можливість споруджувати заглиблені та напівзаглиблені погреби чи льохи. Тут коренеплоди, як звичайно, зберігали у приміщеннях наземного типу — „стебках“, які, власне, і становлять об’єкт пропонованого нами дослідження.

На жаль, спеціальних робіт, присвячених дослідженню цієї будівлі, поки що немає. В деяких статтях про народне будівництво Полісся етнографи торкаються таких об’єктив лише принагідно[1]. Тому наявний у науковій літературі матеріал про них дуже поверховий і фраґментарний.

---

[1] Moszyński K. Kultura ludowa słowian.— Kraków, 1929.— Cz. 1: Kultura materjalna.— S. 542; Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології.— К., 1995.— С. 110; Ossendowski F. A. Polesie.— Poznań, 1932.— S. 119; Гурков В. С., Гошко Р. Ю. Поселення // Полесье. Материальная культура.— К., 1988.— С. 312; Данилюк А. Господарські будівлі на Поліссі кінця XIX — початку XX століття // Записки Наукового товариства ім. Шевченка (далі — Записки НТШ). Праці Секції етнографії та фольклористики.— Львів, 1992.— Т. CCXXIII.— С. 111; його ж. Релікти давнього будівництва: Пам’ятки народної архітектури Рівненського Полісся.— Рівне, 1995.— С. 4; Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белоруссов (Поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник.— Москва, 1956.— С. 198, 202; Радович Р. Техніка та технологія традиційного житлово-господарського будівництва на Поліссі другої половини XIX — першої половини XX ст. // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1997.— Вип. 1: Київське Полісся. 1994.— С. 77—78.

Проведені нами упродовж 1985—1998 рр. польові дослідження на території Волинської, Рівненської, Житомирської і Київської областей істотно розширили відомості про цю ділянку народної будівельної культури. Введення їх у науковий обіг дає змогу не тільки класифікувати та локалізувати окремі відміни стебок, а й простежити їх генетичний зв'язок із житловими будівлями.

Стебка — це дерев'яна наземна споруда зрубної конструкції (приміщення, що становило складову житлової будівлі або господарського блока) з линобитною долівкою і дерев'яною стелею.

У другій половині XIX — на початку XX ст. у стебках найбільше місця відводили для збереження картоплі. Як відомо, ця культура поширилась в Україні лише зі середини XVIII ст.[2] Проте дослідники Полісся вважають стебку однією з найдавніших споруд селянського господарства[3]. У ній, крім коренеплодів (картоплі, буряків, моркви тощо), які засипали в окремі відгороджені уздовж стін відсіки („засіки"), зберігали також молоко, бочки з березовим квасом, капустою, грибами, огірками та інші продукти.

На території правобережного Полісся трапляється декілька термінологічних означень цієї будівлі. Дослідники кінця XIX — початку XX ст. зафіксували на півночі України та у Білорусі назви „іздебка", „істепка"[4]. У другій половині XX ст. вказані назви на території Полісся України вже не побутували. Тепер найбільш поширеними є дещо видозмінені народні лексеми: „стебка", „степка", „стьобка" (села Листвин, Виступовичі, Бірківське, Бігунь, Возничі Овруцького району Житомирської області); „стєбка" (село Лучанки Овруцького району); „сцьобка" (Рокитнянський район Рівненської області); „вістьобка", „вістьопка" (села Яринівка Сарнівського, Залужжя Дубровицького районів Рівненської області); „вістебка", „вістепка", „вістєбка" (Овруцький, Народицький райони Житомирської області). Паралельно вживали інші синонімічні варіанти цих назв: „степчина", „степочка", „степа", „вістепочка", „вістьопочка" (варіант: „вістьовочка" — село Яринівка Березнівського району) тощо.

На теренах Західного Полісся (Любешівський, Маневицький, Турійський, Ратнівський, Камінь-Каширський, Старовижівський, Ковельський райони Волинської області) стебку називають „пуклітом", „поклітом" (варіант: „прикліт" — село Пісочне Камінь-Каширського району). Аналогічні діалектизми побутують у деяких селах Рівненської області (Володимирецький, Сарнівський, Костопільський, Рівненський райони), а також на Житомирщині (Малинський, Коростенський, Радомишльський райони). У Любомльському і Володимирі-Волинському районах Волинської області таке приміщення інколи називають по-іншому: „прибік", „прибок", а в селі Гірках Любешівського району — „варивня*. Побутують й інші термінологічні означення: „пивниця", „тепла пивниця" (Ратнівський район), „тепла комора" (Ратнівський, Любешівський райони). В Олевському та Рокитнівському районах стебку називали „коморою" (властиво, комору в цьому ареалі називають „кліттю").

[2] Українська радянська енциклопедія: У 12 т. Видання друге.— К., 1980.— Т. 5.— С. 53.

[3] Локотко А. И. Белорусское народное зодчество.— Минск, 1991.— С. 204.

[4] Вовк Хв. Студії...— С. 110.

* Назва походить, очевидно, від функціонального призначення приміщення — зберігати „варево" (харчі).

Стебки правобережного Полісся України можна так класифікувати: стебки, що становлять складову житлового зв'язку ХАТА — СІНИ чи ХАТА — СІНИ — КОМОРА; стебки зблоковані із житлом (у тому числі зімкнутих і замкнутих дворів); стебки як окремі будівлі; стебки, зблоковані із холодними будівлями двору чи становлять їх складову.

У першому випадку стебку, як звичайно, виділяли при тильній стіні сіней, де вона займала усю їх ширину (рідше частину, наближену до печі). Власне, стебку, виділений у сінях поліської хати „маленький чуланчик для варева і для всього того, на що призначається в других місцевостях погреб", згадує український дослідник П. Чубинський[5]. Цей варіант розташування стебки переважав на основній території правобережного Полісся (Чорнобильський, Поліський, Іванківський, Вишгородський райони Київської, Овруцький, Народицький, Малинський, Коростенський, Радомишльський, Олевський, Лугинський райони Житомирської, Костопільський, Сарненський, Володимирецький, Дубровицький, Зарічнянський, Рокитнянський, Березнянський райони Рівненської, Любешівський, Маневицький райони Волинської областей)*.

У Рівненській області (села Тишиця Березнівського, Ремчиці Сарнівського, Бєльська Воля Володимирецького районів) трапляються виділені по ширині комори стебки[6]. Тоді стебка і комора мають окремі входи з сіней і з допомогою останніх об'єднуються з житловою камерою. У Сарнівському районі зрідка побутували будівлі, у яких стебка знаходилася між сіньми і коморою (село Рокитне). Будівлі, у яких стебка і хата розташовані через сіни, широко відомі на території Білоруси (Західне Подніпров'я, Полісся, південь Центральної Білорусі, Поніманн)[7].

Особливістю зблокованих із житлом (у тому числі й тих, що становлять складову зімкнутих і замкнутих дворів) стебок є їх безпосереднє примикання до житлової камери.

На волинському Поліссі стебку („пукліт", „прибік") часто розташовували при тильній стіні житлового приміщення. А. Данилюк локалізує будівлі з таким варіантом розташування „пукліта" на північ від Ковеля (на території між річками Вижівкою і Циром)[8]. В іншій розвідці дослідник розширює ареал його побутування на північну частину Любомльського району[9]. Основне розповсюдження таких будівель виявлено у Камінь-Каширському районі; побутували вони також на південно-західних окраїнах Ратнівського (село Датинь), у Старовижівському, Турійському, Любомльському районах. Південна межа фіксації таких стебок — південний схід Турійського району (села Озеряни, Новий Двір) та північні окраїни Воло-

[5] Чубинский П. П. Малороссы Юго-Западного края: жилище, утварь, хозяйственные постройки и орудия // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским географическим обществом Юго-Западного отдела, собранные Чубинским П. П.— Санкт-Петербург, 1877.— Т. 7.— Вып. 2.— С. 391.

* Виділена при тильній стіні сіней стебка рідше траплялася в інших районах Волинської області: Любомльському (село Пульмо), Ратнівському (села Велимче, Самари), Ковельському (село Доротище) тощо.

[6] Данилюк А. Релікти давнього будівництва...— С. 14, 71.

[7] Локотко А. И. Белорусское народное зодчество.— С. 277.

[8] Данилюк А. Г. Особливості розвитку традиційного житла волинського Полісся // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ).— 1977.— № 1.— С. 54.

[9] Данилюк А. Г. Дивне народне житло в Шацькому Національному парку // Там само.— 1994.— № 2—3.— С. 72.

димиро-Волинського району (села Микитичі, Ліски), північна — села Велика Глуша і Мельники відповідно Любешівського і Любомльського районів.

„Пукліт" цього типу становить прямокутний у плані неширокий (1,3—1,5 м) зруб-тристінок, що прибудований через стовпи до тильної стіни житлового приміщення: (1,3×4,59 м) — хата другої половини XIX ст. у селі Полиці; (2×5,5 м), (1,45×4,05 м), (1,5×5 м) — хата кінця XIX — початку XX ст. у селі Сошичному; (1,3×3,25 м) — хата кінця XIX ст. у селі Острівку; (1,5×4,06 м) — хата кінця XIX — початку XX ст. у селі Бузанах; (1,36×3,19 м) — хата початку XX ст. у селі Грудках; (1,51×5,03 м) — хата 1919 р. у селі Гуті-Кам'янській Камінь-Каширського району. Зруб складали з колод, півколод, брусів чи пластин. „Пукліт" займав наближену до печі частину тильної сторони житлового приміщення (хати кінця XIX — початку XX ст. у селах Мостищі, Полицях, Грудках, Видертій, Запрудді, Острівку Камінь-Каширського району; хата кінця XIX ст. у селі Новому Дворі; хата 1898 р. у селі Кримному Старовижівського району) або всю його тильну стіну (хати кінця XIX — початку XX ст. у селах Бузанах, Грудках, Полицях, Великому Обзорі; хата 1918 р. у селі Гуті-Кам'янській Камінь-Каширського району; хата кінця XIX ст. у селі Полицях Турійського району). Вхід у „пукліт" вів з боку сіней. Траплялось, що у „пукліт" виступала тильна стінка печі (зрубу у цьому місці не було). У задній (село Гута-Кам'янська) чи протилежній до входу (село Бузани) стіні стебки прорубували невеличке віконце (0,2×0,2 м).

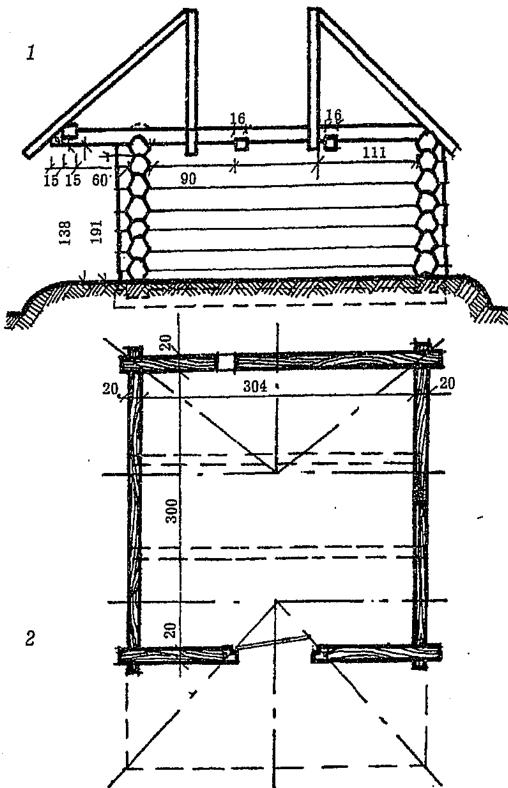
Крім „пукліта", при тильній стіні хати інших прибудов, зазвичай, не споруджували (хати початку XX ст. у селах Черчому, Запрудді, Острівку Камінь-Каширського району; хата 1898 р. у селі Кримному Старовижівського району). Проте „пукліт" часто становить складову „двірця" („задвірка", „прибоку")[10], який, крім хати, захоплював ще тильну стіну сіней чи сіней і комори. Така прибудова об'єднувала, як звичайно, з допомогою „двірця" при сінях два зруби-тристінки („пукліт" при хаті та „комірку" при коморі): хати кінця XIX — початку XX ст. у селах Острівку, Сошичному, Великому Обзорі, Полицях, Мостищі, Бузанах, Грудках Камінь-Каширського району; хати кінця XIX ст. у селі Новому Дворі Турійського району. Інколи місце комірки займав „хлівчик" (хата кінця XIX ст. у селі Сошичному). Подекуди „пукліт" блокували лише з „двірцем" (комірки чи хлівчика не було): хати другої половини XIX — початку XX ст. у селах Полицях, Гуті-Кам'янській, Бузанах, Сошичному, Грудках, Видертій Камінь-Каширського району. „Пукліт" при тильній стіні житлового приміщення траплявся як у зімкнутих (село Острівок), так і в замкнутих (села Піщане, Датинь) дворах.

У південній частині Ратнівського, на заході Камінь-Каширського, у північно-східній частині Старовижівського районів „пукліт" („теплу комору", „теплу пивницю", „пивницю") блокували переважно до причілка житлової камери. Вхід у стебку вів, як звичайно, з головного фасаду. Спорадично таке розташування стебок зафіксовано в інших районах Полісся України: села Військове Поліського, Мала Чернігівка, Гуничі Овруцького районів та інші. У селі Доротищі Ковельського району прибудований до причілка хати „пукліт" має „пристебник". У зімкнутих дворах з допомогою стебки хату поєднують з „колешнею" (приміщенням для зберігання

[10] Данилюк А. Г. Особливості розвитку...— С. 54.

возів, дров, сільськогосподарського реманенту тощо). Такі будівлі побутували на півдні Ратнівського, заході Камінь-Каширського, північному сході Старовижівського районів.

У згаданих районах побутують будівлі, де прибудована до причілка хати стебка розташована у колешні. Такі „пукліти" становили невеликий за розмірами зруб-тристінок (1,6×2 м — хата кінця XIX ст. у селі Грабині Старовижівського району), розташований на відстані одного аршина (казенний аршин — 0,711 м) від входу у колешню. Частіше це був зруб-двостінок, який примикав до тильної стіни колешні та причілка житлової камери: хата 1903 р. у селі Видраниці (2,2×1,8 м); хата кінця XIX ст. у селах Здомишлі, Велимчому Ратнівського району. Спорадично такий варіант розміщення стебки побутував і в інших місцевостях (село Копилля Маневицького району). Трапляються також будівлі, у яких стебка поєднує житлову камеру із хлівом (село Раків Ліс Камінь-Каширського району).



1. Стебка із села Великої Чернігівки Овруцького р-ну Житомирської обл. *Початок XX ст.:*
1 — розріз; *2* — план

Характерною особливістю усіх описаних стебок є те, що їх стеля на 0,5—1 аршин нижча, ніж інших приміщень, зокрема, житлової камери, а долівка дещо заглиблена, порівняно з долівкою сіней. Цю особливість помітив ще дослідник Полісся В. Кравченко[11].

На особливу увагу заслуговують стебки, які будували окремо. Це були невеликі за розмірами, наближені у плані до квадрата, з довжиною стіни 2,5—3 м і площею 6—10 м^2 (див. табл. 1) наземні зрубичотиристінки.

Такі будівлі виявлено у Поліському, Чорнобильському, Іванківському, Вишгородському районах Київської, Овруцькому, Олевському, Народицькому, Малинському, Радомишльському, Лугинському, Коростенському районах Житомирської, Рокитнянському, Сарнівському, Березнівському районах Рівнен-

[11] Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) // Древляни: Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю.— Львів, 1996.— Вип. 1.— С. 264.

ської областей. Основним ареалом розповсюдження окремих стебок як будівлі були Овруцький, Олевський і Рокитнівський райони. Натомість наприкінці XIX — на початку XX ст. вони вже не побутували на теренах волинської частини Полісся[12]; не зафіксовано їх і в західній частині Рівненської области. Для точнішого окреслення ареалу поширення цієї будівлі потрібно проводити окреме дослідження. Варто також зазначити, що стебки як окремі споруди відомі у суміжних з північною частиною України районах Полісся Білоруси, на Подніпров'ї, у центральній частині Білоруси[13] та у Росії на Псковщині[14].

Така стебка може поєднуватися і з пристебником. Дуже часто в однодільних стебках перед входом влаштовували неширокe (1—1,5 аршина) піддашшя, яке утворювали з допомогою виносу поздовжніх „записочників" та кріплення додаткового поперечного бруса „дармовиса" (стебки другої половини — кінця XIX ст. у селі Шкниві, кінця XIX — початку XX ст. у селі Військовому Поліського, початку XX ст. у селі Паришеві Чорнобильського, початку XX ст. у селі Великій Чернігівці Овруцького районів). Інколи простір під піддашшям зашальовували, утворюючи таким чином невеличкі „сінечки" („пристебник") з прорубаними у чільній (стебка кінця XIX ст. зі села Шкниви), рідше — причілковій стіні (стебка початку XX ст. у селі Зеленій Поляні Поліського району) дверима. У багатьох спорудах пристебник мав удосконаленішу конструкцію. Він становив прибудову завдовжки 2—3 м переважно каркасної конструкції („в арцаби", „в увшули"): стебки кінця XIX ст. у селах Зеленій Поляні, Мартиновичах, Федорівці, кінця XIX — початку XX ст. у селі Старій Марківці, першої половини XX ст. у селах Денисовичах, Орджонікідзе, Яблунівці Поліського, кінця XIX — початку XX ст. у селі Личманах Овруцького районів). Спорадично до зрубу стебки добудовували зруб-тристінок пристебника (стебка кінця XIX ст. у селах Максимовичах Поліського, Феневичах Іванківського районів). У деяких випадках стебка разом із пристебником становила конструктивно цілісний зруб-п'ятистінок (стебки середини XIX ст. у селах Сновидовичах Рокитнянського, Вовчкові Поліського районів).

При формуванні забудови двору на Поліссі досить поширеним явищем було розташування стебки і холодної комори в одному ряду на відстані 1—1,5 м одна від одної (будівлі другої половини XIX ст. у селах Крутій Слободі Рокитнянського, Матійках Народицького районів). До речі, у цьому випадку всюди споруди були одна навпроти одної. Відстань між будівлями дорівнювала довжині виносу їх даху. За твердженням поліщуків, це робили, як звичайно, з теплоізоляційних міркувань, щоб захистити дверний отвір від задування вітру, засікання дощу, снігу. Подекуди (село Крута Слобода) з тильного боку між стебкою і коморою влаштовували стінку („загороду"). Подальшим розвитком цього явища слід вважати, мабуть, „збожью" (Олевський район) — тридільну будівлю, у якій окремі зруби стебки і комори поєднувались між собою з допомогою „ар-

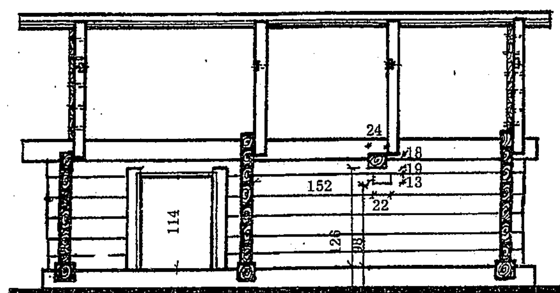
---

[12] Федір Вовк згадує окрему стебку в селі Сушках на Волині (див.: Вовк Хв. Студії...— С. 110). Проте наші польові дослідження та інший джерельний матеріал не підтверджують побутування тут окремої стебки в той час.

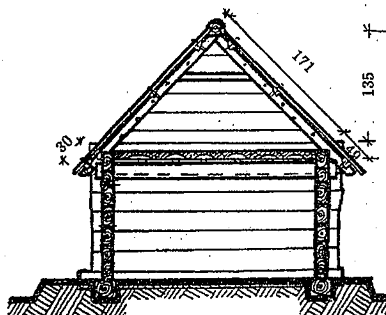
[13] Локотко А. И. Белорусское народное зодчество.— С. 207—208.

[14] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 202.

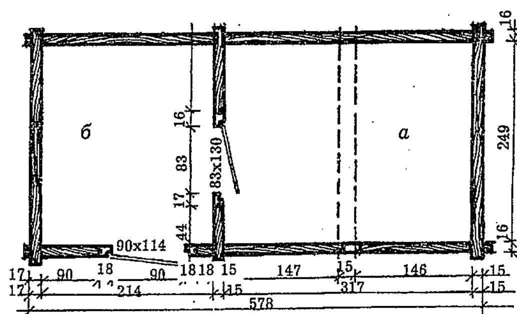
цабів“ або „увшулів“ „прикоморника“ („прикоморка“). Вхід у прикоморок вів з чільного фасаду, а з нього — у комору і стебку. Подібну „збожью“ кінця XIX ст. (з тією відмінністю, що двері у стебку прорубані у чільному фасаді) виявлено у селі Лопатичах Олевського району. Її прикоморок уже досить розвинутий, завдовжки 3,43 м.



1



2



3

2. Стебка із села Сновидовичів Рокитнівського р-ну Житомирської обл. Середина XIX ст.:
1 — фасад; 2 — розріз; 3 — план:
а — стебка; б — пристебник

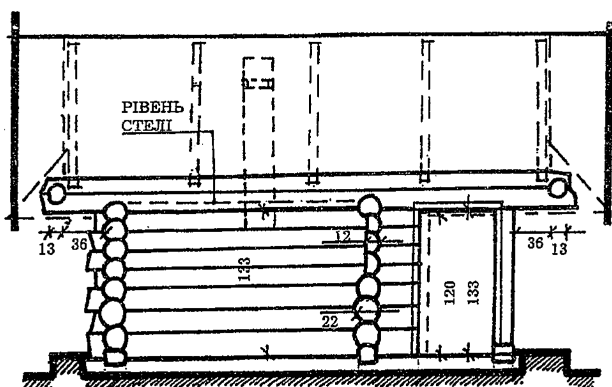
У Малинському і Радомишльському районах та на півдні Олевщини побутував інший варіант поєднання стебки і комори в одній будівлі. Тут вони становили конструктивно цілісний зруб-п’ятистінок (села Українка, Чоповичі Малинського району) або зруб-чотиристінок стебки, поєднаний з допомогою арцаб із тристінком комори („клеть-комора“* кінця XIX ст. у селі Радовелі Олевського району). Двері у кожне з приміщень прорубували у чільному фасаді. Уздовж нього тягнеться досить широке (приблизно півтора аршина) піддашшя. Перед холодною коморою часто влаштовують дерев’яний поміст (села Українка, Чопівці). На нашу думку, найбільш вірогідніше, що подібна будівля могла виникнути поєднанням двох окремих зрубів стебки і комори, які в деяких місцевостях зводили поряд і повертали входами в один бік (село Березове Рокитнівського району)[15]. Зблоковані стебку з коморою зафіксовано і у Вишгородському районі на Київ-

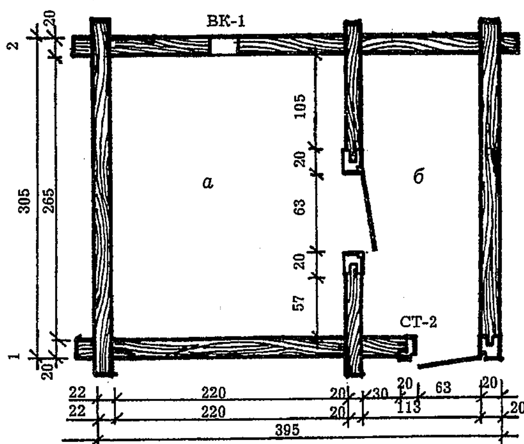
* На цій місцевості „клеттю“ називають холодну комору, стебка ж має назву „комора“.

15 Данилюк А. Релікти давнього будівництва...— С. 57—58.

щині. Проте тут частіше побутувала будівля з більш розвинутим плануванням „інбар“. Наприклад, такий „інбар“ кінця XIX — початку XX ст. зі села Любимівки Вишгородського району є наближеною у плані до квадрата (6,39×6,47 м) будівлею. Вона має суцільний зруб-п'ятистінок стебки і комори та досить великі сіни (2,78×6,39 м). Входи у стебку та комору ведуть зі сіней. Цікаво, що стеля стебки на 0,5 аршина нижча від стелі комори. Інший „інбар“ першої половини XX ст. з цього ж села, прямокутний за планом, увійти в комору можна лише з двору.

Цікавий варіант стебок зафіксовано на північному сході Чорнобильського району (села Теремці, Паришів). Тут вони однодільні, зрубні. Підвалини встановлені на рівні поверхні ґрунту. Усередині стебки викопано „яму“ завглибшки 1,5—2 аршини. Зверху над ямою — дерев'яний настил, застелений соломою та присипаний піском. У середній частині настилу — отвір („окно“), який прикривають дерев'яним віком (стебка початку XX ст. у селі Паришеві). Коренеплоди зберігають у ямі, у верхній частині споруди — бочки з „варевом“ тощо. Як і в інших випадках, узимку стебку обігрівають також з допомогою жару.





3. Стебка із села Вовчкова Поліського р-ну Житомирської обл. *Середина XIX ст.:*
1 — розріз; *2* — план:
а — стебка; *б* — пристебник

Інколи пристебник замінює каркасне приміщення більших розмірів — „повість“ чи „шопу“[16] (будівлі початку XX ст. за планом: шопа + стебка у селі Личманах, повіть + стебка у селі Покалеві Овруцького району). У селі Рудні-Тальській Іванківського району до стебки прилягає з одного боку пристебник, а з другого — „дровняк“ (дровітня). В одному ряду зі стебкою (окремо чи з пристебником) могли блокувати ще й „хлів“ (села Возничі Овруцького, Тетерівське Іванківського, Тишиця Березнівського районів). В Олевському районі дуже часто трапляються випадки блокування усіх господарських споруд двору (крім току) в одному ряду (комора + хлів + хлівець + стебка + шопа: село Юрове). У господарській будівлі кінця XIX ст. зі села Чоповичів Малинського району зруб-п'ятистінок (стебка + комора) через „увшули“ зблокований із хлівом і током. Окремі двері у кожне з приміщень прорубані у чільному фасаді будівлі. Перед входом у стебку і комору влаштоване піддашшя, а перед коморою — також дерев'яний поміст. Подібна будівля збереглася у селі Піхоцькому Овруцького району: до зрубу стебки і пристебника прилягає хлів, а до останнього (під прямим кутом) зблоковано „сілник“ (приміщення для зберігання сіна) і „ток“ з двома засторонками. В означеній будівлі поєднані три конструктивні варіанти даху: на кроквах, сохах і півсохах.

Зразком становлення стебки як складової господарської будівлі може слугувати споруда початку XX ст. зі села Володарки Поліського району. Вона є каркасно-дильованої конструкції („в увшули“). Під одним дахом зблоковані тридільний „ток“ та „хлів“ на корови. В одному із „засторонків“ току відгороджено „стебку“, а в другому — „хлівець“ на свині. Вхід у „хлівець“ веде з чільного фасаду, у стебку — з току. Подібні будівлі спорадично виявлено у Волинській і Рівненській областях.

Увагу привертає й те, що стебка була єдиною з усіх господарських будівель двору, при спорудженні якої застосовували аналогічну зі зведенням житла техніку і дотримувались аналогічних технологій[17]. Якщо точніше, то стебку будували завжди в зрубній техніці. Особливу увагу приділяли міцності та довговічності зрубу, його теплотехнічним властивостям. Основними будівельними породами деревини, як і в житловому будівництві, були сосна, осика та вільха. Підвалини виготовляли зі сосни чи дуба. Зруб складали здебільшого зі сосни. Інколи для зведення стін однієї будівлі використовували кілька порід деревини: 1) для підвалин — дуб, нижніх вінців — сосну, верхніх — осику; 2) для підвалин — дуб, нижніх вінців — вільху, верхніх — осику; 3) для підвалин — дуб, нижніх вінців — вільху, середніх — сосну, верхніх — осику та інші породи. Осику, як звичайно, застосовували для зведення верхньої частини зрубу. Проте частіше, ніж у житловому будівництві, стіни стебки зводили повністю з осики (за винятком підвалин). Поліщуки пояснюють це тим, що осика найкраще з усіх будівельних порід зберігає тепло (село Орджонікідзе Поліського району).

Ще в будівлях кінця XIX — початку XX ст. вкладали нижній вінець зрубу (підвалини), зазвичай, безпосередньо на землю*. Підвалини на дубо-

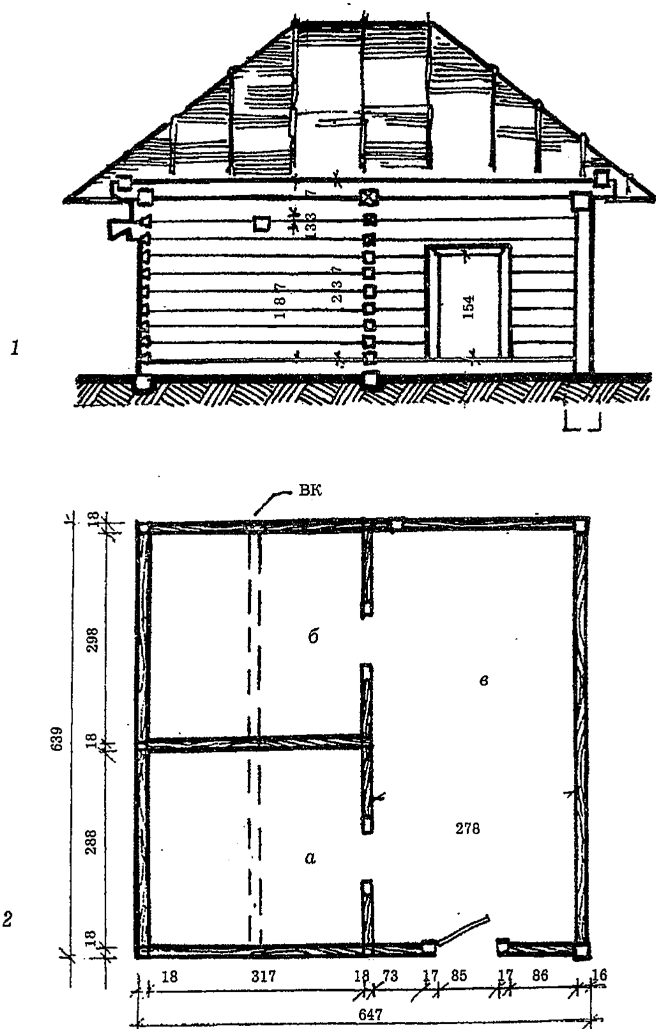
---

[16] Про побутування стебки під спільним дахом з повіткою чи шопою у селі Рудні-Могилянській, що на Коростенщині Житомирської области, згадує Ф. Вовк (див.: Вовк Хв. Студії...— С. 110).

[17] Moszyński K. Kultura ludowa...— S. 542.

* У поліських житлах другої половини XIX ст. здебільшого влаштовані фундаменти (дерев'яні чи кам'яні). Укладання дубових чи соснових підвалин хати безпосередньо на землю зафіксовано у спорудах до середини XIX ст.

вих „штандарах“ („палях“, „штемпалах“) спорадично фіксовано у стебках 1920—1930 рр. (у таких випадках стебка обігрівається уже з допомогою грубки). Дуже часто нижні підвалини до половини висоти (село Федорівка Поліського району)[18] чи повністю (село Орджонікідзе Поліського району) вкопували у землю.



4. „Інбар“ із села Любимівки Вишгородського р-ну Київської обл. *Початок XX ст.:* *1* — розріз; *2* — план: *а* — стебка; *б* — комора; *в* — сіни

[18] Радович Р. Техніка і технологія...— С. 78.

У селі Буді-Вовчківській Поліського району для поздовжніх підвалин прокопували також „канавку" завглибшки „в штих" лопати. За твердженням дослідників, на території Білоруси в землю опускали два нижні вінці зрубу стебки[19].

Цей захід підвищував технічні властивості споруди, запобігав тепловтратам. У стебках, підвалини яких були підняті над рівнем ґрунту, нижню частину стін на зиму додатково утеплювали загатою.

Стіни стебок складали з колод („кругляків", „круглих брусів"), півколод („плах", „плашок", „плазів", „половинчиків", „полукругляків"), брусів чи „пластин". Притому за формою і матеріалом, що використовувався для будівництва стебок, вони повністю відповідали локальним відмінам житлового будівництва. В Іванківському, Поліському, Чорнобильському районах Київщини, Овруцькому, Народицькому, Коростенському, на півночі Олевського, частково у Малинському та Радомишльському районах Житомирщини стебки зводили здебільшого з півколод чи колод. Дуже часто, як і при спорудженні житла, колоди протісували (із внутрішнього боку будівлі) на 1/3—1/4 товщини. У Рокитнівському, Березівському, Сарнівському районах Рівненської, на півночі Олевського району Житомирської областей стіни стебок (як і хати) частіше складали з брусованого дерева. На півдні Житомирського Полісся типовим явищем було зведення стін житла і стебок з „пластин"*.

На кутах вінці з'єднували між собою врубками різних конфіґурацій. У давніших будівлях переважали прості замки з лишком („в угол", „в замок", „в простий угол", „в старий вугол", „в два вугли" та інші). Краї вінців випускали приблизно на „четверть" (1/4 аршина). Випуски вінців сприяли укріпленню кутів зрубу, запобігали значним тепловтратам. Інколи (переважно на півдні досліджуваної території) у замках з лишком влаштовували прихований зруб. У деяких селах околиць міста Коростеня (села Каленське Коростенського та Чоповичі Малинського районів) торці зрубу (при застосуванні такої врубки) протесували особливим способом (див. Табл.). Причому така обробка торців зрубу характерна як для житла, так і для стебок.

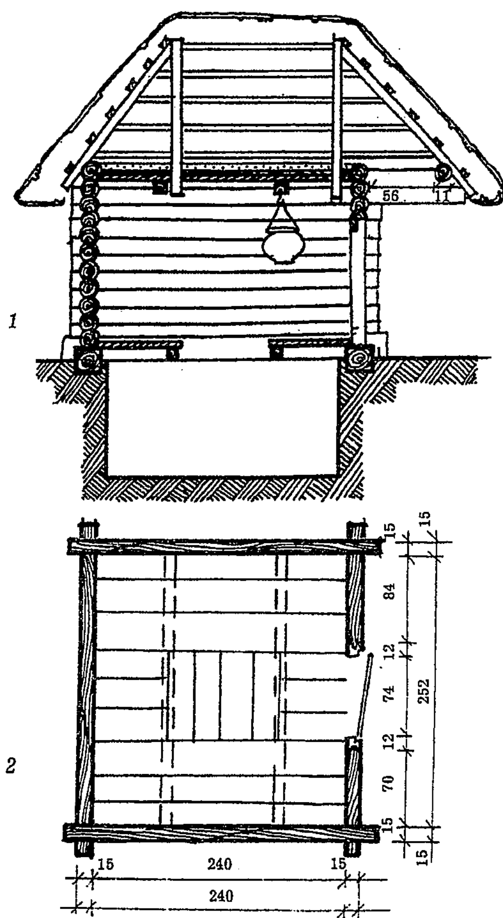
На території Центрального Полісся цікавим явищем була обробка випусків вінців у житлових будівлях: колод — у вигляді шестигранника, півколод — п'ятигранника[20]. Тут же, як звичайно, аналогічним способом

---

[19] Цітоу В. С. Інтэрер жылля і падсобных памяшчанняу // Помнікі этнаграфіі.— Мінск, 1981.— С. 35.

* „Пластинами" поліщуки називали бруси, висота яких у два—три рази була більшою, ніж товщина. Їх одержували шляхом розпилювання (розколювання) колод на три (рідше на чотири) частини. Заокруглені краї „пластин" протесували.

[20] Український дослідник Микола Приходько локалізує це явище в Іванківському районі (Київщина), Радомишльському, Житомирському, Коростенському, Олевському, Овруцькому районах (Житомирщина) та у південних районах Білоруси — Мозирському, Коровменському, Лельченському (див.: Приходько М. П. Особливості сільського житла на Поліссі // НТЕ.— 1970.— № 6.— С. 51). Згідно з нашими даними, його побутування слід розширити також на територію Поліського, Чорнобильського, частково Вишгородського районів Київської та Народицького, Малинського районів Житомирської областей. Заодно ж подібна обробка випусків вінців на Олевщині трапляється не так уже й часто. Окремі випадки її застосування дослідники зафіксували у Рокитнянському районі на Рівненщині (село Заболоття). Див.: Данилюк А. Українське Полісся як своєрідний заповідник реліктових форм будівництва часів Київської Русі // Полісся: мова, культура, історія (матеріали міжнародної конференції).— К., 1996.— С. 315; Локотко А. И. Белорусское народное зодчество.— С. 130.



5. Стебка із села Паришева колишнього Чорнобильського р-ну Київської обл. *Початок XX ст.:*
1 — розріз; *2* — план

обробляли випуски вінців у стебках кінця XIX ст. При використанні пиломатеріалів (різаних брусів) заможніші поліщуки іноді застосовували врубки без випусків — „в чистий випуск", „в чистий вугол", „в новий вугол" (стебка першої половини XX ст. у селі Орджонікідзе Поліського району).

Для забезпечення міцности зрубу і запобігання викривленню вінців суміжні зрубини з'єднували разом з допомогою „тиблів" (кілків). Їх виготовляли переважно з добре просушеного дуба, деколи — зі „смолової" (смолистої) сосни. Щоб запобігти перекосам, суміжні вінці вкладали верхівками у протилежних напрямках.

На півночі Рівненщини, Житомирщини і Київщини при спорудженні зрубів житлових будівель для ущільнення швів у нижній площині вінців вибирали, як звичайно, поздовжній паз („паз", „драчку", „жолоб", „черту"). Аналогічне явище спостерігаємо тут (села Бєльськ, Глинне, Дроздинь Рокитнівського району Рівненської, Денисовичі, Стара Марківка, Військове, Федорівка, Шкнива, Максимовичі, Вовчків, Зелена Поляна, Мартиновичі Поліського району, Паришів Чорнобильського району Київ-

---

Відома вона також у Борисовському районі Білоруси. Встановлення чіткіших меж поширення цього явища потребує подальших досліджень. Тепер можемо стверджувати лише про найінтенсивніше її розповсюдження в Овруцькому і Народицькому районах Житомирщини та в Поліському районі Київщини. Обробка торців колод на шестигранник відома вже в архітектурі Київської Руси — відбитки від дерев'яних вінців на київських Золотих Воротах XI ст. (див.: Приходько М. П. Особливості сільського житла...— С. 51). Цей спосіб обробки вінців характерний також для скандинавського будівництва (див.: Морозова М. Н. Крестьянское жилище скандинавских стран // Типы сельского жилища в странах зарубежной Европы.— Москва, 1968.— С. 326—346). На Овруччині (села Левковичі, Ямберень) вугол з протесаних півколод позначають описово — „вугол косиною", а з протесаних колод — „круглий вугол косиною". Переселені з Овруччини у селі Княжому Борі (Білорусь) називають таке оформлення вінців „в пиріжок" (Приходько М. П. Особливості сільського житла...— С. 51), а жителі Іванківщини (Київщина) — „хата, будована в шишку".

ської, Гуничі, Піхоцьке, Людвиківка, Личмани, Гошів, Покалів, Велика Чернігівка, Мала Чернігівка, Виступовичі, Великий Кобилин Овруцького, Мотійки, Заводне Народицького, Хочино, Копище Олевського районів Житомирської областей та інші). У стебках, зокрема, для теплоізоляції стін між вінцями зрубу прокладали тонкий шар моху (0,5—1 вершок). Між підвалиною і першим вінцем зрубу мохову прокладку давали дещо товстішу. Для цього вибирали особливий тип моху („білий мох“, „плотніцький мох“), що запобігав загниванню деревини. Описуючи господарські будівлі двору поліщуків, польський дослідник Ф. Оссендовський підкреслює старанне конопачення стін стебки мохом, на відміну від стін холодної кліті[21]. Те саме стверджує польський учений К. Мушинський[22].

У південних та західних районах Полісся драчку у вінцях вже не вибирали*. Тут верхні і нижні площини вінців („дерев'як“, „полін“), з яких складали стіни жител і стебок, акуратно протесували і припасовували одну до одної (села Крута Слобода, Біловеж, Сновидовичі, Березове, Глинне, Дроздинь, Залав'я Рокитнівського, Вери, Типне Сарнівського та Ленчин Березнівського районів Рівненської области, Лопатичі, Радовель, Корошина Олевського, Українка, Чоповичі Малинського, Вишевичі Радомишльського, Каленське, Корма Коростенського районів Житомирської, Обуховичі Іванківського району Київської областей). Мох між вінцями теж не прокладали у цих місцевостях. Проте після зведення зрубу ним з допомогою дерев'яного клина конопатили шпари. У селі Чоповичах записано навіть відповідне прислів'я: „Коли б не клин, да не мох, то би плотник здох“. Внутрішні стіни та стелю стебки, як звичайно, завжди забілювали білою глиною. Побіленими були також зовнішні стіни споруди (за винятком найпівнічніших населених пунктів, де не білили і стін хати).

При зовнішніх стінах стебки (як і в житлі) завжди споруджували „присьбу“. Для цього на відстані приблизно 0,5 м від стін робили „обкладчину“ із системи дубових кілків і „жердок“ чи „обаполків“. Простір між „обкладчиною“ і стіною засипали піском („висипали присьбу“). Взимку присьбу додатково утеплювали листяною засипкою (20—30 см), а інколи влаштовували „загату“.

Долівку („доловку“, „землю“) у стебках завжди робили глинобитною. Для запобігання тепловтратам її опускали дещо нижче, порівняно з поверхнею материкового ґрунту. У досліджених нами стебках різниця між рівнем долівки і материковим ґрунтом коливається у межах від 0,18 м („четверть“, „штих лопати“) до 0,36 м („дві четверти“). Подекуди зафіксовано інформацію, що у давніх будівлях, де дозволяв рівень ґрунтових вод, долівку стебки „копали в коліно“ — заглиблювали приблизно на 0,5 м (села Новошепеличі Чорнобильського, Луб'янка Поліського, Бєльськ Рокитнівського районів). Дослідник Полісся В. Кравченко зазначав, що у стебках, які були складовою житлової будівлі, долівку вкопували на аршин більше, ніж у сінях[23].

---

[21] Ossendowski F. A. Polesie.— S. 119.
[22] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 542.
* Прилад „драчка“ використовують тут для припасовування суміжних вінців.
[23] Кравченко В. Етнографічний нарис...— С. 264.

6. Стебка і кліть
із села Крутої Свободи
Рокитнівського р-ну
Житомирської обл.
Друга половина XIX ст.:
1 — стебка; *2* — кліть;
3 — план стебки і кліті

В усіх виявлених нами стебках наявна стеля („стель“, „стіль“, „столь“, „столя“). Відомості про побутування у минулому на півночі України та в Білорусі стебок без стелі є лише у Федора Вовка[24], в інших дослідників Полісся України згадок про такі будівлі немає. Найвірогідніше, що у цьому випадку стелю заміняв (як і в аналогічних житлах[25]) суцільний „накот“ даху, який, подібно до стелі погреба, утеплювали земляною присипкою. Присипання даху „теплих“ приміщень будівлі землею відоме вже у період Київської Руси[26].

У стебці дошки стелі укладали, як звичайно, в розбіжку („в розбіг“, „в нашлап“, „в нашлапку“, „з накладичами“ тощо), тобто так само, як і в поліському житлі[27]. Аналогічно ж її завжди утеплювали піщаною присипкою (завтовшки 10—15 см) по розстеленій соломі, моху, стеблах чи „кострі“ льону, глиці, бересту та інших видах настилу. Інколи в одній будівлі поєднували різний настил: „костру“ із соломою, „костру“ з мохом, солому

[24] Вовк Хв. Студії...— С. 110.

[25] Чубинский П. П. Малороссы Юго-Западного края...— С. 375.

[26] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище // Археология СССР (Свод археологических источников.— Вып. 1—32).— Ленинград, 1975.— С. 136, 158—160.

[27] Радович Р., Сілецький Р. Стеля та сволок у традиційному будівництві поліщуків (Конструктивно-технологічний та обрядовий аспекти) // Народознавчі Зошити.— 1996.— № 2.— С. 88.



7. Хата і стебка із села Дроздині Рокитнівського р-ну Житомирської обл. *Початок XX ст.* (За матеріалами А. Данилюка)

з мохом, мох із глицею чи навіть мох, костру і глицю (село Лучанки Овруцького району)[28].

Зазвичай стелю в стебці підтримували 1—2 поперечні чи один поздовжній сволок. У селі Личманах Овруцького району зафіксовано декілька стебок кінця XIX — початку XX ст., у яких, як і в житлових приміщеннях цього реґіону, стеля оперта на комбінацію з одного поздовжнього і трьох поперечних сволоків. У будівлях незначних розмірів сволоків могли не робити — тоді дошки стелі встановлювали на передостанній вінець зрубу (село Вовчків Поліського району).

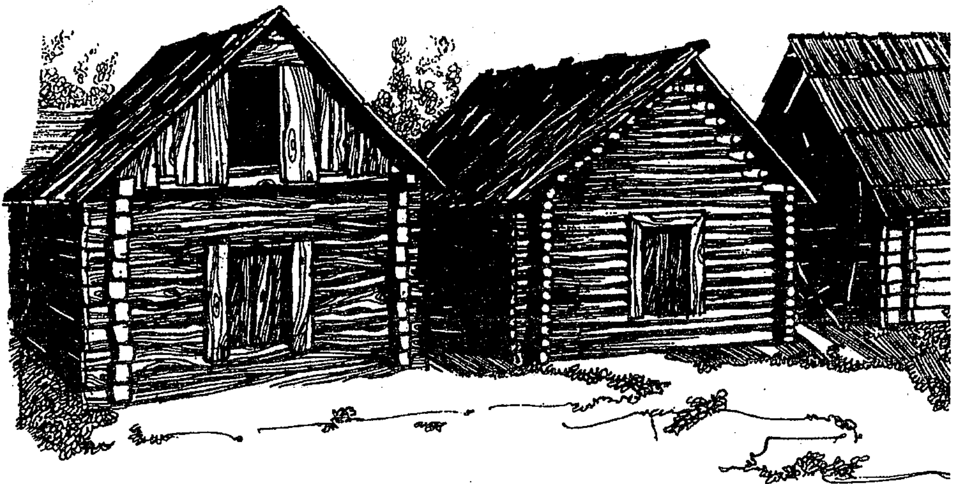
З теплотехнічних міркувань висоту стебки (від стелі до материка) робили порівняно невеликою. У більшості випадків вона становила приблизно „два з четвертю аршина“ (1,55—1,65 м) чи два з половиною „аршина“ (1,75—1,78 м). У деяких будівлях середини — другої половини XIX ст. висота від материка до стелі сягає лише двох аршинів (1,40—1,45 м). Для порівняння вкажемо, що у житлових приміщеннях середини XIX — початку XX ст. відстань від долівки до стелі коливалася у межах 2,0—2,5 м[29].

Як і житла, стебки перекривали переважно двосхилими дахами на кроквах. Іноді траплялися дахи чотирисхилі (села Любичівка Вишгородського, Велика Чернігівка Овруцького, Паришів Чорнобильського районів) або трисхилі. При наявності „пристебника“ як складової стебки два причілки двосхилого даху зашальовували. Якщо стебка була без пристебни-

[28] Радович Р., Сілецький Р. Стеля та сволок у традиційному будівництві поліщуків...— С. 89—90.

[29] Там само.— С. 80—81.

ка, тоді передній причілок двосхилого даху залишали відкритим (за винятком будівель зі значним виносом піддашшя). Таке явище можна пояснити тим, що на зиму стебку зверху утеплювали, заповнюючи горище листям, сіном чи соломою. У будівлях з великим піддашшям („один", „півтора аршина"), як і при чотирисхилому даху, утеплювач на горище закидали через отвір у його нижній частині.



8. Стебка і кліть із села Березового Рокитнівського р-ну Житомирської обл. *Перша половина XX ст.* (За матеріалами А. Данилюка)

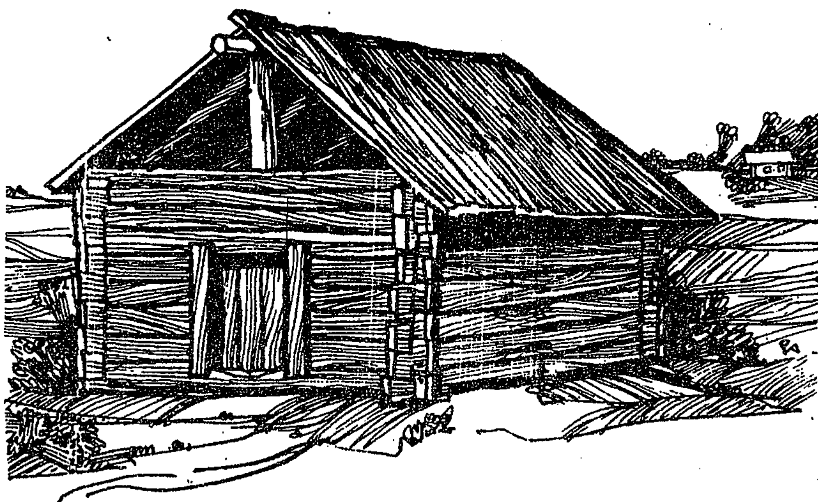
У стебках Рокитнівщини середини — другої половини XIX ст. (села Глинне, Бєльськ, Залав'я, Дроздинь) побутував дах іншої конструкції, „дах на півсохах" („на дідках"). У цьому випадку на двох верхніх поперечних вінцях осі будівлі встановлювали пару „сошок" („півсох", „дідків") заввишки 1—1,5 аршина. На сошки вкладали колоду („переклад"), на яку навішували „ключини" (дві—три пари). До останніх кріпили лати. Конструкція даху „на сошках" застосовувалась також у житловому будівництві, зокрема, на Олевщині[30] і Рокитнівщині[31]. Подекуди півсошну конструкцію даху використовували на клунях[32]. Широке розповсюдження такого даху вчені виявляють на території Білоруси[33].

Перекритих зрубним дахом („накотом") стебок на дослідженій території не зафіксовано. Як уже зазначалося, такою могла бути згадана Ф. Вовком „стебка без стелі"[34]. Графічні зображення (реконструкцію?) від-

[30] Таранушенко С. Давнє поліське житло // НТЕ.— 1969.— № 1.— С. 17—19.
[31] Данилюк А. Релікти давнього будівництва...— С. 42—43.
[32] Там само.— С. 59.
[33] Локотко А. И. Белорусское народное зодчество.— С. 119.
[34] Вовк Хв. Студії...— С. 110.

повідних об'єктів з території Білоруси подав у своїй монографії А. Локотко[35].

Матеріали, техніки і технології, які застосовували при покритті стебок, були такими самими, як і в житлі. На півночі Полісся дах покривали здебільшого деревом (коленими дошками, „дранню", „стружкою"), на півдні — житньою соломою („куликами" чи „под щоть"). Іноді для цієї мети використовували очерет (Вишгородський та Іванківський райони).



9. Стебка із села Познані Рокитнівського р-ну Житомирської обл. *Кінець XIX ст.* (За матеріалами А. Данилюка)

Дверний отвір прорубували, як звичайно, у вужчій стіні стебки. Побутували два варіанти розміщення дверей: по осі будівлі і дещо зміщено від неї (у бік, котрий відповідає чільній стіні хати). Подекуди виявлено будівлі, в яких, як і в житлі, один з одвірків („ушаків") дверної коробки встановлений на поздовжній осі стебки (стебки кінця XIX ст. у селі Личманах Овруцького, кінця XIX — початку XX ст. у селі Військовому Поліського районів). Вхід у стебку був невеличкого розміру, його висота коливалась у межах 1,36—0,96 м, ширина — 0,7—0,83 м.

У стебці завжди влаштовували невеличке віконце чи просвіт без скла[36]. Зрідка було два віконні отвори (стебки другої половини XIX ст. у селах Бельську Рокитнівського та кінця XIX ст. у Зеленій Поляні Поліського районів). Їх затуляли ганчіркою, шматком деревини або дощечкою за принципом волокового вікна[37].

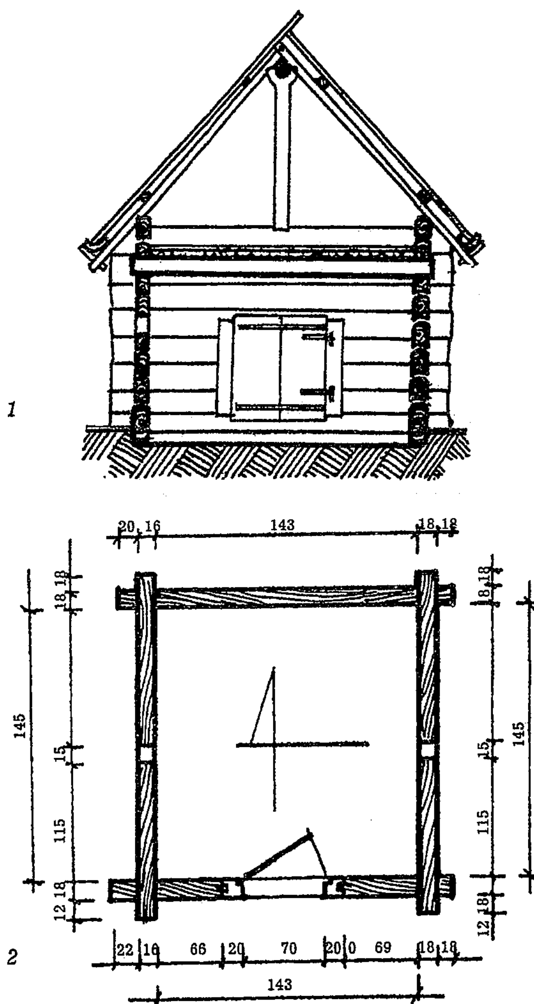
---

[35] Локотко А. И. Белорусское народное зодчество.— С. 103, 109.

[36] Вовк Хв. Студії...— С. 110.

[37] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 202.

Просвіт влаштовували, прорізуючи до половини висоти один (села Максимовичі, Яблунька, Військове, Зелена Поляна, Вовчків, Володарка Поліського, Мала Чернігівка Овруцького, Корощине Олевського, Сновидовичі Рокитнівського районів), рідше — два вінці. Висота віконного просвіту коливалась у межах 10—14 см (у нових будівлях вона сягала іноді 24 см), довжина — від 14 до 31 см. Тут варто зауважити, що у виявлених при розкопках стародавнього Берестя житлах XII—XIII ст. було прорубано теж по одному невеличкому вікну — заввишки на товщину зрубу[38].



10. Стебка із села Бельська Рокитнівського р-ну Житомирської обл. *Друга половина XIX ст.:*
1 — розріз; *2* — план

Найчастіше віконце у стебках прорубували у стіні, яка відповідає чільному фасадові житлового приміщення. Його розташовували приблизно по осі будівлі (села Мартиновичі, Яблунька, Денисовичі, Зелена Поляна Поліського, Матійки Народицького, Гуничі, Личмани Овруцького, Каленське Коростенського, Крута Слобода, Бєльськ Рокитнівського районів), рідше — ближче до кута, який відповідає покуті (села Шкнева, Зелена Поляна, Денисовичі Поліського району), чи ближче до входу. Іноді проріз знаходився у тильному або у причілковому фасадах[39].

У давніших будівлях віконце прорубували у верхній частині зрубу на відстані 18—36 см від стелі (села Вовчків, Мартиновичі, Шкнева Поліського, Корошине Олевського, Сновидовичі, Бєльськ Рокитнівського районів). Проте найчастіше його робили приблизно посередині висоти зрубу[40].

---

[38] Вовк Хв. Студії...— С. 110.
[39] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 202.
[40] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 94.

У зимові місяці стебку завжди обігрівали. Якщо вона прилягала до стіни житлової камери, при якій розташовувалась піч (напільної чи сінешньої), то потреби у додатковому джерелі тепла не виникало. Тепловий баланс у приміщенні забезпечувала хатня піч, одна із стінок якої часто виходила безпосередньо у стебку (дерев'яної стіни у цьому місці не робили).

В інших випадках стебку обов'язково обігрівали взимку, використовуючи для цього „жар" хатньої печі. Проте, як свідчать дослідники, джерелом тепла могла бути окрема піч чи навіть відкрите вогнище[41]. Таке відкрите вогнище („рисядник") ще на початку XX ст. побутувало у стебках Північної Білоруси[42].

Жар з хатньої печі набирали дерев'яною „лопаточкою" (3—4 пригорщі—піввідра) у горщик (чавунець, відро). У стебку його заносили звечора і залишали на цілу ніч. При низьких (−20°С) температурах жар у стебці змінювали два рази протягом доби — ввечері і зранку (села Зелена Поляна, Червона Зірка Поліського, Покалів Овруцького районів).

Найкращий жар давали дубові й березові дрова (села Червона Зірка, Калинівка Поліського району). Жар з дубових дров міг забезпечити необхідний температурний баланс протягом доби (села Яблунька Поліського, Рудня-Перганська, Журжевичі Олевського районів). Сосну для цієї мети застосовували іноді, оскільки вона „не жарна", „скоро вичахає" (село Журжевичі Олевського району). Дещо якісніший жар добували зі соснових смолистих прикоренків.

Посудину із жаром розташовували переважно навпроти входу на відстані 1—1,5 аршина від нього. Встановлювали її на долівці або підвішували до сволока (село Федорівка Поліського району). Часто навпроти дверей (у приміщенні) викопували для жару неглибоку „ямку" діаметром у середньому 0,5 м (село Каленське Олевського району) або викладали спеціальну кам'яну „жаровню" чи „дучку" (села Радинка Поліського, Копище Олевського, Леонівка Іванківського районів). Якщо кам'яної вимостки не було (село Буда-Вовчківська Поліського району), то ямку зверху присипали попелом завтовшки 2—3 вершки, а потім на присипку накладали жар. За твердженням респондентів, такий спосіб краще зберігав тепло.

Розташування джерела тепла навпроти входу було цілком логічним, оскільки для зимового холоду, який проникав у приміщення найбільше через дверний отвір, він створював бар'єр, тобто запобігав проникненню морозного повітря та забезпечував рівномірний розподіл тепла. Заодно це давало змогу раціональніше використовувати площу стебки.

Відомий і інший варіант розташування обігрівальних пристроїв у стебках — в куті між пороговою і тильною (північною) стінами. Як засвідчує польовий і джерельний матеріал, у цьому місці розташовували переважно пристрої досконалішої конструкції (печі, грубки тощо). Проте інколи в цей кут зміщували примітивніші пристрої, зокрема жаровні[43]. У селі Бігуні Овруцького району в кутку, де в хаті розташовувалась піч, ставили широку дерев'яну „скриню" з піском, куди насипали жар. У селі Левковичах того ж району її заміняв „горен" — невисокий, заввишки 2—3 вінці, заповнений піском зруб.

---

[41] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 542.
[42] Там само.— S. 529.
[43] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 202.

Зацікавлення викликає також те, що в околицях Левковичів у сезонних зрубних однокамерних житлах, зведених на весняних лісових пасовищах, споруджували подібний „горен“ — відкрите вогнище. Щоправда, воно було розташоване посередині приміщення[44].

Стосовно досконаліших опалювальних пристроїв, то ще Ф. Вовк відзначав, що у стебці майже завжди була піч „або у вигляді грубого вогнища з каміння, складеного без цементу, або у вигляді справжньої печі, здебільшого без комина, але іноді й з димарем“[45]. Автор згадує про побутування у селі Сошках на Волині стебки, в якій була піч з комином. Піч у формі примітивного вогнища з каменю і глини[46] чи пічки-кам'янки[47] використовувалася в аналогічних будівлях на території Білоруси. Єдиний зразок печі-кам'янки нам вдалося зафіксувати у стебці у селі Вересні Поліського району. Вона розташовувалась у північно-західному приміщенні, мала овальну в плані форму і була викладена „на сухо“ (без глини) з „польового“ каменю. З теплотехнічних міркувань піч складали таким чином, щоб більша частина щілин між каменями розташовувалася по вертикалі.

В описаному випадку димоходу не було, дим з приміщення виходив через прорубане у тильній стіні над піччю невелике віконце. Проте, як уже зазначалося, інколи у стебках влаштовували димник, який виготовляли з вижолобленої колоди або з чотирьох збитих разом дощок. Зверху його прикривали дашком (село Вовчків Поліського району).

Грубки і цегляні печі з „грубою“, про які згадують учені[48], на дослідженій території використовувалися рідко (Київщина, Рівненщина). За твердженням інформаторів, це явище має новіше походження.

Повернемося до місця розташування джерела тепла у стебці. Увагу привертає те, що в другому варіанті воно збігається з традиційним місцем розміщення печі в українському житлі[49]. Перший варіант (розташування „ямки“, „жаровні“, „дучки“ навпроти входу) теж має аналогії у житловому будівництві — при використанні відкритого вогнища як опалювального пристрою. Зокрема, в описаних дослідником Р. Сілецьким зі села Копища Олевського району житлових „курніцах“ замість печі приблизно посеред хати розташовувався „горен“. Він був піднятий над рівнем долівки на 50—70 см і на ньому розкладали відкрите вогнище[50]. Згадки про подібні житла у 70-х рр. XX ст. зафіксували науковці Львівського музею народної архітектури та побуту на Покутті (село Монастирчани Богородичанського району Івано-Франківської области) та Волині (в околицях села Устилуга Волинської области)[51]. Згідно з даними К. Мошинського, хатки

[44] Сілецький Р. До питання про відкрите вогнище як опалювальний пристрій народного житла на правобережному Поліссі // Вісник Львівського університету. Секція історична.— Львів, 1999.— Вип. 34.— С. 499.

[45] Вовк Хв. Студії...— С. 110.

[46] Беларускае народнае жилле.— Мінск, 1973.— С. 90.

[47] Локотко А. И. Белорусское народное зодчество.— С. 204.

[48] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 202.

[49] Вовк Хв. Студії...— С. 104.

[50] Сілецький Р. До питання про відкрите вогнище...— С. 499.

[51] Під час експедиції на Покуття у 1976 р. працівники Львівського музею народної архітектури та побуту А. Якимович та П. Пироженко обстежили хату кінця XVIII — початку XIX ст. Юстини Василівни Суслак (1910 р. н.). За словами власниці, хату купив ще її дід як „курницю“ (без печі). Дід розповідав, що тоді в хаті печі ще не було — посеред помешкан-

без печей, посередині яких „знаходилось вогнище площею 1 м^2, виложене каменем і виліплене глиною", ще у третій чверті XIX ст. побутували на півночі Білоруси[52]. Подібні білоруські хати з вогнищем замість печі згадував С. Максимов у статті „Обитель і житель", що вийшла друком 1876 р.[53] Заодно ж відкрите вогнище у тимчасових (сезонних) житлах пастухів не було рідкістю на Поліссі ще у першій половині XX ст.[54]

Усі будівлі, що становили житлово-господарський комплекс, поліщуки поділяли на „теплі" і „холодні"[55]. Крім хати (власне житлового приміщення)*, до „теплих" належали ще стебки і погреби. Теплі приміщення відрізнялися від холодних не тільки наявністю обігрівальних пристроїв**, але й конструктивно-технологічними особливостями. Як уже відомо, при спорудженні стебки та хати застосовували найбільш надійну техніку і найбільш досконалі технології. За твердженням респондентів, стебка нічим не відрізнялася від хати: „Стебка — це ж та сама хата, толькі без окон, та вместо печі — вносять жар" (село Возничі Овруцького району). Проте відомі випадки, коли стебку обігрівали з допомогою печі, зокрема, таку будівлю згадує Ф. Вовк[56]. Узагалі, як засвідчують польові етнографічні матеріали, при потребі стебка і хата могли взаємозамінювати одна одну. Доказом цього є конкретні реалії з теренів Білоруси, де при крайній необхідності (у випадках збільшення чисельности сім'ї, непридатности хати тощо) стебку переобладнували під житло[57].

Аналогічний випадок зафіксовано нами у селі Великому Кобилині Овруцького району. Зокрема, під час Другої світової війни всі будівлі двору згоріли. Уціліли тільки невелика за розмірами (приблизно 3×3 м) стебка кінця XIX ст. та комора (3,05×2,9 м) першої половини XIX ст. Обидві будівлі стояли на відстані 1,5 м і були звернені дверима одна до одної. Через втрату житла господар переобладнав у хату стебку: справа від входу встановив піч, прорубав двоє вікон (одне у лицевій, друге у причілковій стінах) тощо, а простір між стебкою і коморою зашалював дошками, унаслідок чого виникли невеликі сіни, до яких вхід був із двору. Цей факт наочно доводить, що на Поліссі стебку називають ще „запасною" хатою (села Військове, Личмани) цілком закономірно. Відомі протилежні випад-

---

ня на кам'яній вимостці розводили вогнище. Над ним підвішували котел і варили їсти (Архів Львівського музею народної архітектури та побуту.— ЗВ. 17.— С. 15); Розповідь про подібну хату з вогнищем посередині записали в околицях села Устилуга Волинської області Ю. Бульчак та І. Красовський (Архів Львівського музею народної архітектури та побуту.— ЗВ. 36.— С. 5).

[52] Moszyński K. Kultura ludowa...— Cz. 1.— S. 529.

[53] Там само.

[54] Сілецький Р. До питання про відкрите вогнище...— С. 497—498.

[55] Радович Р. Б. Техніка та технологія...— С. 62.

* „Теплим" приміщенням поліщуки вважали тільки житлову камеру. Сіни та хатню комору вони відносили до „холодних" приміщень. Іноколи останню так і називали — „холодна комора", на противагу до „теплої" комори-стебки (Ратнівський, Любешівський райони Волинської області).

** Незважаючи на брак будь-яких опалювальних пристроїв, погреби зараховують до теплих приміщень. Це пов'язано, очевидно, з їх властивістю зберігати плюсові температури (через заглибленість у ґрунт).

[56] Вовк Хв. Студії...— С. 110.

[57] Никифорский Н. Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности.— Витебск, 1895.— С. 254—255.

ки, тобто коли функцію стебки виконує стара хата[58]. Аналогічний факт зафіксовано нещодавно у селі Діброві Поліського району: після спорудження у 1930-х рр. нового житла стару хату середини XIX ст. за планом ХАТА (3,84×3,52 м) + СІНИ (2,8×3,52 м) переобладнано у стебку, функцію якої виконує й досі.

Чимало дослідників розглядали поліську стебку як прототип східнослов'янського, зокрема українського, житла[59]. Поданий та проаналізований нами фактичний матеріал дає всі підстави для підтвердження цієї гіпотези. Передовсім поліська стебка майже повторює хату (житлове приміщення) в конструктивно-технологічному аспекті (щільне припасування вінців, конопачення швів мохом, застосування найдосконаліших кутових врубок, специфіка стелі, даху, наявність „приспи", побілка стін, стелі тощо). Як засвідчує археологічний матеріал, основні технологічні засоби зведення стін зрубного житла, припасовування вінців з допомогою поздовжнього паза, конопачення швів мохом тощо у лісовій зоні склались ще у княжий період[60]. Невеличке прорубане в одному чи двох вінцях зрубу стебки віконце цілком нагадує віконні прорізи жител слов'янського населення Полісся XII—XIII ст.[61] Картину доповнює наявність у стебці обігрівальних пристроїв — печі, відкритого вогнища та інших.

Єдине, що відрізняє стебку від поліської хати (житлової камери) другої половини XIX — початку XX ст., — її розміри. Якщо площа стебки цього періоду становить 6—10 м^2, то хати — 20—35 м^2. Щоправда, інколи розміри площі хати були близькі до розмірів і площі стебок (середини XIX ст. у селі Діброві (11,8 м^2), кінця XIX ст. у селі Максимовичах (12,2 м^2), початку XX ст. у селі Максимовичах (14,1 м^2) Поліського; 1883 р. у селі Рудні-Іллінецькій колишнього Чорнобильського (15,5 м^2), середини XIX ст. у селі Сукачах Іванківського (15,5 м^2), другої половини XIX ст. у селі Заслуччі Дубровицького (11,1 м^2), початку XX ст. у селі Яринівці Березнівського (13,2 м^2) районів та інших). За параметрами поліські стебки нагадують житла VI—XIII ст., площа яких коливалась здебільшого у межах 9—20 м^2[62]. Невелика кількість будівель того часу, довжина стін яких становила менш ніж 2,5 м[63], археологи ототожнюють із житлом. На нашу думку, вони не завжди могли слугувати для повноцінної сім'ї як житло. Цілком можливо, що деякі з них, поряд з продуктовими ямами, мали аналогічне з поліськими стебками другої половини XIX — початку XX ст. функціональне призначення. Бо, як свідчать джерела, уже в період Київської Руси широко вирощували такі теплолюбні культури, як ріпа, капуста, огірки, гарбузи, дині та інші[64]. Зі середини XII ст. збереглися писемні згадки про „капустнікі" (городи для капусти), а з початку XIII—XIV ст.— про „рєпища" (городи для ріпи)[65].

---

[58] Вовк Хв. Студії...— С. 110.

[59] Там само; Приходько М. П. Особливості сільського житла...— С. 51—52; Данилюк А. Г. Наша хата (етнографічний нарис про традиційне поліське житло).— Луцьк, 1993.— С. 10.

[60] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 134.

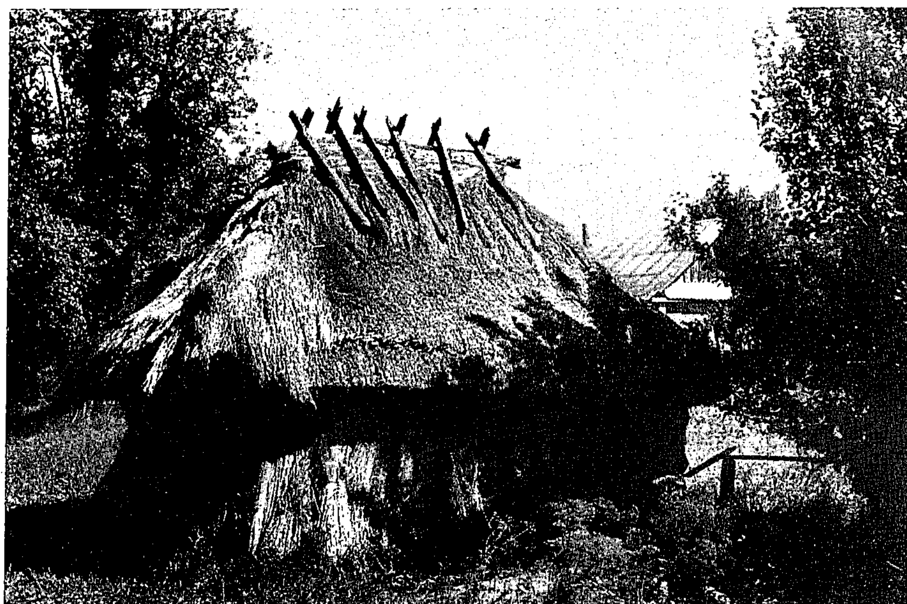
[61] Там само.

[62] Там само.— С. 116, 119, 123, 129.

[63] Там само.

[64] Довженок В. Й. Землеробство древньої Русі.— К., 1961.— С. 140—141.

[65] Там само.



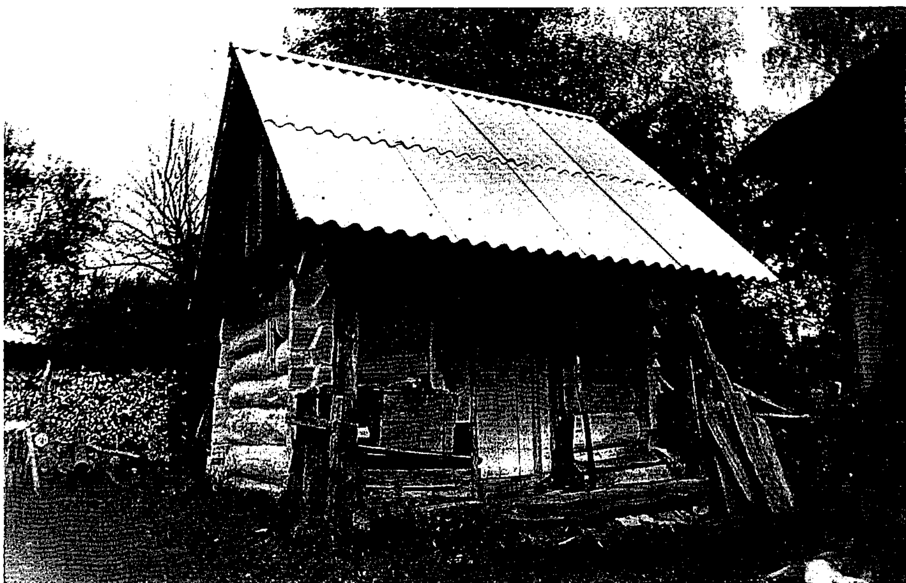
11. Стебка із села Великої Чернігівки Овруцького р-ну Житомирської обл. *Кінецъ XIX ст.* Фото автора



12. „Вістебка" із села Савлуків Малинського р-ну Житомирської обл. Фото автора



13. Стебка із села Сарновичів Коростенського р-ну Житомирської обл. Фото автора



14. Стебка із села Великого Лісу Коростенського р-ну Житомирської обл. *Середина XX ст.* Фото Р. Сілецького

На думку вчених, у той час вирощували також редьку, моркву та буряки[66].

Як ми уже наголошували, для позначення стебки поліщуки досліджуваної території найчастіше вживають назви „стебка", „степка", „стьобка", „стьопка", „вістьобка", „вістьопка" тощо[67]. Назви „стьопка", „істопка" як означення аналогічних будівель побутують на території Білоруси[68]. Дослідники кінця XIX — початку XX ст. фіксували на півночі України та Білоруси слова „стебка", „іздебка", „стопка"[69]. „Істопкою", інколи „мшаником" називають таку споруду росіяни (Псковщина, Великолуцщина)[70].

Легко зауважити синонімічний зв'язок поданих лексем зі словами „изба", „истьба", „истобка", „истопка", що згадуються з княжої доби[71].

Походження слова „ізба" довгий час було предметом наукових дискусій. Німецькі дослідники та прихильники так званої нормандської теорії приписували виникнення опалюваного житла у слов'ян німецьким впливам і виводили слово „ізба" від німецького „stube" (давньоскандинавського „stofa") — „опалювана". Слова „stube" і „stofa", як і французьке „etuve" та італійське „stufa", вони виводили з латинського „extufa" — „піч"[72]. Відомий чеський дослідник слов'янського світу Л. Нідерле вважав, що об'єкт (піч) і слово („stube" — „истба") у розумінні печі слов'яни запозичили у своїх сусідів — німців і скандинавських германців[73]. Проте в наш час доведено, що слово „ізба" походить від слов'янських слів „істьба", „істопка", які означали опалюване приміщення[74]. Російський історик І. Забєлін першим звернув увагу на безсумнівний зв'язок лексем „ізба" та „істопка" з дієсловом „істопити". Зокрема, на його думку, характерною рисою будівель, які фіґурують у літописах як „ізба", „істьопка", „істопка", „істьоба", було те, що їх опалювали[75]. При такій постановці питання зрозуміло, що опалювальними пристроями у відповідних спорудах могли слугувати як піч, так і відкрите вогнище.

Згідно з джерелами X ст., подібні будівлі використовували західні слов'яни, зокрема чехи та болгари[76]. Враховуючи той факт, що слово „ізба" із близькими значеннями наявне в усіх сучасних слов'янських мовах[77] (так називають житлове приміщення росіяни, білоруси[78], поляки („izba"), чехи („jizba"), словаки („jizba"), лужичани („jizba")[79]; на території Болга-

---

[66] Довженок В. Й. Землеробство древньої Русі.— С. 140—141.

[67] Лексемою „стебник" (частіше „мшаник") у деяких областях України називають тепле приміщення для зимівлі бджіл (див.: Присяжнюк В. З. Господарські будівлі та їх назви // НТЕ.— 1971.— № 6.— С. 94).

[68] Локотко А. И. Белорусское народное зодчество.— С. 204.

[69] Вовк Хв. Студії...— С. 110.

[70] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 202.

[71] Poppe A. Materiały do słownika terminów budownictwa staroruskiego X—XV w.— Wrocław; Warszawa; Kraków, [б. р.]— S. 25.

[72] Нидерле Л. Славянские древности.— Москва, 1956.— С. 254.

[73] Там само.

[74] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 21.

[75] Там само.— С. 20.

[76] Нидерле Л. Славянские древности.— С. 253—254.

[77] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 21.

[78] Там само.— С. 135—160.

[79] Ганцкая О. А., Грацианская Н. Н. Крестьянское жилище западных славян // Типы сельского жилища...— С. 155.

Таблиця

№ п/п	Населений пункт, час побудови	Спосіб блокування	Стіна (довжина, ширина), м	Площа, м^2	Матеріал стін	Сволоки (поздовжній, поперечний)	Висота (від долівки до стелі), м
1	2	3	4	5	6	7	8
	РІВНЕНСЬКА ОБЛАСТЬ						
	Березнівський район						
1	с. Ленчин (поч. XX ст.)	однодільна	2,35/ 2,25	5,28	брус	?	
2	с. Ленчин (кін. XIX ст.)	однодільна	3,44/ 3,15	10,8	брус	?	
	Сарнівський район						
3	с. Вери (кін. XIX ст.)	однодільна	3,13/ 2,60	8,1	брус	?	
4	с. Тинне (кін. XIX — поч. XX ст.)	однодільна	3,10/ 2,19	6,8	брус	0/1	
	Рокитнянський район						
5	с. Бельськ (др. пол. XIX ст.)	однодільна	2,45/ 2,45	5,0	брус	0/1	1,7
6	с. Крута Свобода (кін. XIX ст.)	однодільна	3,28/ 3,3	10,8	брус	?	
7	с. Грицьки (кін. XIX ст.)	однодільна	3,0/ 2,8	8,4	брус	?	
8	с. Глинне (хутір Познань) (кін. XIX — поч. XX ст.)	однодільна	3,0/ 3,05	9,15	брус	?	
9	с. Сновидовиці (сер. XIX ст.)	з пристебником	3,17/ 2,49	7,9	брус	0/1	1,64
10	с. Бельськ (кін. XIX ст.)	зблокована з житлом	?/ 2,27	?	брус	1/0	1,56
	ЖИТОМИРСЬКА ОБЛАСТЬ						
	Овруцький район						
11	с. Гуничі (кін. XIX ст.)	однодільна	2,83/ 2,68	7,6	колоди	0/1	1,6
12	с. Личмани (кін. XIX — поч. XX ст.)	дводільна (з шопою)	3,98/ 3,37	13,4	колоди	1/3	2,12
13	с. Велика Чернігівка (поч. XX ст.)	однодільна	3,0/ 3,04	9,1	колоди	0/2	1,7
14	с. Виступовичі (кін. XIX ст.)	однодільна	2,83/ 2,84	8,3	колоди	0/2	
15	с. Каленське (кін. XIX — поч. XX ст.)	однодільна	2,03/ 2,36	4,8	брус	0/1	1,78

Продовження табл.

1	2	3	4	5	6	7	8
	Олевський район						
16	с. Радовель (кін. XIX ст.)	зблокована з коморою	3,0/ 3,05	9	брус	1/0	
17	с. Корошине (кін. XIX — поч. XX ст.)	одно-дільна	3,1/ 2,75	8,5	брус	0/1	1,45
18	с. Лопатичі (кін. XIX ст.)	в складі „збожьї“	2,27/ 2,27	5,15	брус	0	1,6
	Народицький район						
19	с. Мотійки (поч. XX ст.)	одно-дільна	2,82/ 2,46	6,9	колоди	0/1	1,8
	Коростенський район						
20	с. Чоловичі (кін. XIX ст.)	зблокована з госп-будівлею	3,5/ 3,4	11,9	брус	?	?
	КИЇВСЬКА ОБЛАСТЬ						
	Поліський район						
21	с. Орджонікідзе (сер. XX ст.)	з пристеб-ником	3,75/ 3,25	12,8	брус	0/2	?
22	с. Яблунька (сер. XX ст.)	з пристеб-ником	2,9/ 3,2	9,2	колоди	0	1,8
23	с. Шкнева (кін. XIX ст.)	з пристеб-ником	2,94/ 2,76	8,1	брус	1/0	1,55
24	с. Шкнева (поч. XX ст.)	одно-дільна	3,6/ 2,89	10,4	колоди	0/2	1,8
25	с. Шкнева (др. пол. XIX ст.)	одно-дільна	3,1/ 3,12	9,67	колоди	0/1	1,67
26	с. Військове (кін. XIX — поч. XX ст.)	одно-дільна	3,35/ 2,63	8,8	пів-колоди	0/1	?
27	с. Вовчків (сер. — др. пол. XIX ст.)	з пристеб-ником	2,2/ 2,65	5,8	колоди, півко-лоди	0	1,48
28	с. Стара Марківка (кін. XIX — поч. XX ст.)	з пристеб-ником	2,93/ 2,71	7,9	півко-лоди	0/1	1,7
29	с. Денисовичі (поч. XX ст.)	з пристеб-ником	2,32/ 2,48	5,7	колоди	0/1	?
30	с. Зелена Поляна (поч. XX ст.)	з пристеб-ником	3,0/ 2,52	7,56	колоди	0/1	?
31	с. Зелена Поляна (кін. XIX ст.)	з пристеб-ником	3,43/ 2,59	8,88	колоди	0/2	1,55
32	с. Федорівка (кін. XIX ст.)	з пристеб-ником	2,92/ 2,8	8,1	брус	0/2	1,66
33	с. Максимовичі (кін. XIX ст.)	з пристеб-ником	2,37/ 2,4	5,68	колоди	0/1	1,62
34	с. Мартиновичі (кін. XIX ст.)	з пристеб-ником	2,96/ 2,65	7,87	колоди	0/1	

Продовження табл.

1	2	3	4	5	6	7	8
	Чорнобильський район						
35	с. Паришів (кін. XIX ст.)	однодільна з ямою	2,4/ 2,5	6,0	колоди	0/2	
	Вишгородський район						
36	с. Любимівка (кін. XIX — поч. XX ст.)	у складі „інбара“	3,17/ 2,88	7,3	брус	0/1	2,00
37	с. Любимівка (поч. XX ст.)	у складі „інбара“	3,34/ 2,56	8,45	брус	0/1	?
38	с. Любимівка (кін. XIX ст.)	зблокована з коморою	3,7/ 3,38	12,5	брус	1/0	1,65
	Іванківський район						
39	с. Феневичі (кін. XIX ст.)	з пристебником	3,17/ 3,17	10,05	півколоди	0/1	1,75
40	с. Тетеревське (кін. XIX ст.)	однодільна	2,81/ 2,83	7,9	колоди	0/1	1,59

рії „ізбою“ називали примітивне землянкове житло[80]; відоме воно також македонцям Югославії[81] та його слов'янське походження, можна припустити, що воно було відоме раннім слов'янам уже першої половини I тис. н. е.[82], тобто до їх розселення на Дунай, Балкани та Захід — у межиріччя Одри та Ельби, — яке відбулося у V—VII ст.[83]

Варто звернути увагу на ще один момент, зокрема на те, що загальновживані у літописах назви „изба“ („истьба“) та „истобка“ („истопка“) могли означати різні споруди: одні з них — опалювані будівлі (житло) значних розмірів, інші — невеликих. Аналогії нам дає сучасний етнографічний матеріал. Так, на заході Білоруси „істопкою“ традиційно називають ще малесеньку хату[84], на Вологодщині сучасної Росії — однокамерне (без сіней) невеличке житло з піччю. У Вологодській губернії Росії „істопкою“, „істьопкою“ називають також сезонні зимівники мисливців, а на півдні Тверщини розташована у глибині двору маленька „істепка“ призначалась для нагрівання води домашній худобі[85]. Заодно ж у Білорусі й

[80] Макарова Л. В. Типы сельского жилища Болгарии // Типы сельского жилища...— С. 16.

[81] Кашуба М. С. Типы сельского жилища Югославии в XIX в. // Там само.— С. 16, 99. Щоправда, на території Югославії у XIX ст. „ізбою“ називали холодні приміщення (перший поверх житла, зайнятий холодними приміщеннями, чи окрему будівлю двору. Подекуди те ж спостерігаємо в Україні. Наприклад, в Українських Карпатах (Гуцульщина) траплялась назва будівлі „здепка“, в якій зберігали листя (див.: Сілецький Р. Сільське поселення та садиба в Українських Карпатах XIX — поч. XX ст.— К., 1994.— С. 100).

[82] Л. Нидерле також вважав, що „ізба“ (піч) виникла у слов'янському житлі не пізніше V ст. н. е., але пов'язував її із впливами німців та скандинавських германців (Нидерле Л. Славянские древности.— С. 254).

[83] Баран В. Д., Козак Д. Н., Терпиловський Р. В. Походження слов'ян.— К., 1991.— С. 136.

[84] Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки...— С. 200.

[85] Там само.— С. 17, 20, 22.

Росії лексемою „ізба" позначали повноцінне помешкання, а подекуди й увесь житловий будинок.

Таким чином, викладений нами матеріал дає змогу досить чітко простежити генетичний зв'язок між стебкою і житлом. Виникнення цих двох будівель безсумнівно пов'язане з однокамерним опалюваним приміщенням (очевидно, житловим). Але якщо в процесі історичного розвитку суспільства житло постійно вдосконалювалося (збільшувалися просторово-планувальні параметри, віконні і дверні отвори, змінювалися опалювальні пристрої, елементи інтер'єру), то будівлі, яка на певному етапі почала виконувати функцію нинішньої „стебки", вони не торкалися протягом століть. Зміни, що торкнулися влаштування її внутрішнього простору, пов'язані лише з новим функціональним призначенням і мають більш реґресивний, ніж проґресивний характер: зникають атрибути житла — піл, лави тощо, при стінах з'являються засіки для коренеплодів. Джерело тепла (коли воно не було розташоване в кутку) зміщується зі середини приміщення — ближче до входу, а з плином часу вогнище замінюють гарячим вугіллям, яке вносять у стебку. Заодно ж конструктивно-планувальних особливостей споруди ці зміни майже не торкнулися.

Щодо стебок, утворених унаслідок внутрішньої сеґментації приміщень (сіней, комори, колешні тощо) чи прибудованих до стін житла, то вони, безперечно, пізнішого походження і виникли як приміщення господарського призначення. Щоправда, при спорудженні їх стін іноді застосовували аналогічні зі зведенням житла техніку і технології.

Roman RADOVYCH

THE POLISSIA STEBKA
(ON THE EVIDENCE OF DATA COLLECTED IN THE RIGHT-BANK POLISSIA)

The article is devoted to the Polissia 'stebka' — a kind of facility designated for the storage of agricultural produce (potatoes, beets, carrots etc.) The 'stebka' is either a small building sitting by itself and constructed by a special technique, or it can be a part of a residential or supplementary facility. In the wintertime, when it was freezing cold, the stebka was heated by glowing embers. In terms of technical characteristics, it closely resembles residential premises (with the ceilings covered with sand and moss used as mortar etc.).

This piece of research is an important step forward in the study of the origins of both Polissia housing in particular and Ukrainian housing in general.

Роман СІЛЕЦЬКИЙ

ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГІЇ ОПАЛЮВАЛЬНИХ ПРИСТРОЇВ СТАРОДАВНЬОГО ЖИТЛА В УКРАЇНІ (конструктивно-функціональні особливості печі)

Житло належить до найважливіших елементів традиційної культури етносу. Серед багатьох аспектів його дослідження етнологи виділяють насамперед горизонтальне планування і систему опалення. На думку дослідників, вивчення саме цих параметрів дає „найбільшу можливість простежити формування і розвиток типів традиційного селянського житла [...] починаючи з найдавніших будівель, відомих за археологічними матеріалами“[1].

Такий підхід є цілком актуальним для сучасних етнологічних студій з українського традиційного житлового будівництва. У вітчизняній історіографії досі немає узагальнюючого фундаментального дослідження, присвяченого українському народному житлові, у якому були б висвітлені поряд з іншими аспектами питання його генезису, в тому числі й системи опалення. Цей компонент традиційного українського житла вивчений поки що найменше. Навіть у спеціальних монографіях, не кажучи про численні статті, які етнографи свого часу присвятили реґіональним типам житла України[2], це питання висвітлене побіжно і явно недостатньо. Водночас система опалення, зокрема піч, належить до тих важливих ознак, які дають підставу говорити про типологічну єдність українського народного житла на всій території розселення українського етносу[3]. Отже, з цього погляду дослідження походження, еволюції та особливостей системи опалення заслуговує на якнайпильнішу увагу народознавців.

Піч як опалювальний пристрій стаціонарного житла відома на території України з IV тис. до н. е. Вона масово трапляється у трипільських житлах і становить одну з характерних рис домобудівництва цієї архео-

---

[1] Грацианская Н. Н., Листова Н. М., Токарев С. А. Введение. Типология народного жилища в странах зарубежной Европы // Типы сельского жилища в странах зарубежной Европы.— Москва, 1968.— С. 9.

[2] Косміна Т. В. Сільське житло Поділля. Кінець XIX—XX ст.: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1980.— С. 62—64; Гошко Ю. Г., Кіщук Т. П., Могитич І. Р., Федака П. М. Народна архітектура українських Карпат XV—XX ст.— К., 1987.— С. 72, 76, рис. 41, 112—113.

[3] Миронов В. В., Наулко В. И., Космина Т. В. Украинцы // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры.— Москва, 1987.— С. 119.

логічної культури[4]. У зв'язку з цим дослідник І. Симоненко вважав, що вариста піч у традиційному українському житлі бере свій початок саме з трипільських племен[5]. У добу енеоліту вона відома на території України і носіям інших археологічних хліборобських культур, зокрема лійчастого посуду[6]. Для житла культур доби раннього металу, в структурі господарських занять яких домінувало скотарство (ямна культура), піч не характерна, натомість у них побутувало відкрите вогнище[7].

Аналогічна ситуація характерна для епохи бронзи: у скотарських племен (культура багатоваликової кераміки) житла опалювалися з допомогою відкритих вогнищ[8], а в хліборобів (зрубна та сабатинівська культури) побутували печі[9]. Традиція житлового печебудівництва знайшла своє продовження у хліборобських племен доби раннього заліза (культура фракійського гальштату, висоцька та інші)[10]. Цей опалювальний пристрій побутував також у хліборобів скіфського періоду (Буковина, Поділля, Волинь, Нижнє Подніпров'я)[11].

Отже, на час появи на території України однієї з перших праслов'янських культур — зарубинецької (II ст. до н. е.—I ст. н. е.), піч мала вже кількатисячолітню історію. Праслов'яни як спадкоємці надбань культур попереднього часу використали цей опалювальний пристрій у домобудівництві. Зокрема на Волині, у зарубинецьких півземлянках виявлені глиняні печі, які розташовувалися в одному з кутів житлового приміщення[12]. У підквадратних півземлянках черняхівських племен Українського лісостепу також відомі печі, які набули найбільшого поширення на завершальному етапі існування цієї культури[13]. Згідно з даними археологічних досліджень, у слов'янських житлах Східної Європи VI—VII ст. повністю уже домінували печі-кам'янки[14]. Відомий російський дослідник П. Раппопорт стверджував, що конструкція печей і система їх розташування дуже чутливо реагували на найрізноманітніші етнічні зрушення і впливи, а також дійшов висновку, що, наприклад, наявність печі посеред [тут і

---

[4] Археологія Української РСР.— К., 1971.— Т. 1: Первісна археологія.— С. 152.

[5] Симоненко И. Ф. Материалы к истории духовой печи на территории Украины // Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР.— Москва; Ленинград, 1949.— Вып. 8.— С. 17.

[6] Археологія Української РСР.— Т. 1.— С. 232.

[7] Там само.— С. 267.

[8] Березанская С. С., Отрощенко В. В., Чередниченко Н. Н. и др. Культуры эпохи бронзы на территории Украины.— К., 1986.— С. 29—30.

[9] Там само.— С. 91; Археологія Української РСР.— Т. 1.— С. 413.

[10] Крушельницкая Л. И. Высоцкая культура // Археология Прикарпатья, Волыни и Закарпатья (энеолит, бронза и раннее железо).— К., 1990.— С. 115; Крушельницкая Л. И., Малеев Ю. Н. Племена культуры фракийского гальштата (Гава-Голиграды) // Там само.— С. 124; Попович И. И. Население Закарпатья в эпоху раннего железа // Там само.— С. 133.

[11] Крушельницкая Л. И. Раннескифская культура в Западном Подолье // Там само.— С. 152; Свешников И. К. Милоградская культура // Там само.— С. 162; Археология Украинской ССР: В 3 т.— К., 1986.— Т. 2: Скифо-сарматская и античная археология.— С. 118, 225—226, 246.

[12] Цыгылык В. Н. Зарубинецкая культура // Археология Прикарпатья...— С. 6.

[13] Баран В. Д., Магомедов Б. В. Черняховская культура // Этнокультурная карта территории Украинской ССР в I тыс. н. э.— К., 1985.— С. 51.

[14] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— Ленинград, 1975.— С. 144 (Свод археологичесих источников.— Вып. ЕІ—32).

далі розрядка наша.— *Р. С.*] напівземлянкового житла або застосування замість купольної печі відкритого вогнища одразу ж змушують підозрювати неслов'янський характер житла[15]. Таким чином, піч як опалювальний пристрій у ранньослов'янський час була однією з етнодиференціюючих ознак слов'янської культури, а в майбутньому стала важливою типологічною особливістю українського традиційного житла.

Проте метою пропонованої статті є не констатація численних фактів побутування печі у стародавніх житлах України, а порівняльний аналіз деяких її конструктивних та функціональних особливостей з етнографічними реаліями, уточнення типології цього явища.

Досі єдиною спробою розглянути вказану проблему під подібним кутом зору є згадана публікація І. Симоненка, у якій трипільська піч порівнюється з українською курною та напівкурною печами. В дослідженні автор дійшов висновку, що вариста (духовая) піч трипільців дотепер зберегла свою конструкцію і форми у вигляді печі курної хати і літньої печі, розташованої поза межами житлового приміщення[16]. Однак накопичення нових археологічних та етнографічних даних потребує внесення істотних коректив у цей висновок.

Насамперед доцільно з'ясувати дефініцію поняття піч. Археологи цим терміном позначають „закриту, на відміну від вогнища, споруду, що нагадує горно, але яка за призначенням служила для приготування їжі; черінь і камера у ній суміщені, а в більш пізніх та складних конструкціях — відокремлені одна від одної"[17]. Подібне визначення пропонують етнографи: піч становить „закрите місце для вогню [...] з первісно єдиною опорною поверхнею [...] призначеною для вогню, золи, випікання страв і посудин для варення їжі"[18]. Таким чином, в археологічній та етнографічній науках визначення печі як явища матеріальної культури є тотожними.

Вогнище ж відрізняється від печі тим, що становить „місце для розведення відкритого вогню у житлі; вогнище може мати структурні доповнення — глиняну вимостку або кам'яну обкладку"[19].

Отже, одними з найбільш сутнісних ознак печі є закритість вогню, що передбачає не лише оточення його з усіх боків стінками, а й перекриття зверху, та функціональна універсальність поду, тоді як вогнище є відкритим зверху, хоч з боків може бути оточене обкладкою.

Перш ніж перейти до аналізу наявного археологічного матеріалу, розглянемо найважливіші ознаки традиційноїваристої печі, спільні для всіх реґіонів України. Для житлового печебудівництва характерні певні реґіональні та локальні відмінності, які полягають насамперед у застосуванні різних будівельних матеріалів і конструктивно-технологічних прийомів. Часто-густо навіть у межах одного етнографічного району використовувалися різні за матеріалом і технікою спорудження печі. Наприклад, на По-

---

[15] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 144.

[16] Симоненко И. Ф. Материалы...— С. 17.

[17] Брей У., Трамп Д. Археологический словарь / Пер. с англ.— Москва, 1990.— С. 191; Словник-довідник з археології.— К., 1996.— С. 206.

[18] Материальная культура: Свод этнографических понятий и терминов.— Москва, 1989.— Вып. 3.— С. 121.

[19] Брей У., Трамп Д. Археологический словарь.— С. 184; Словник-довідник з археології.— С. 47.

ліссі опіччя (фундамент, на якому знаходиться склепіння) могло бути каркасним, зрубним, збитим з глини, вимуруваним з цегли або каменю; монолітним або пустотілим. Подібна поліваріантність стосується матеріалу та техніки зведення склепіння. Зазначені відмінності зумовлювалися не лише суто етнографічними чинниками, а й географічним середовищем (зокрема, доступністю тих чи інших матеріалів), рівнем заможности конкретного господаря, проґресом у техніці печебудівництва. Аналогічна ситуація характерна не лише для XIX — першої половини XX ст., а й для більш ранніх періодів — уже жител східнослов'янських племен VIII—X ст.[20]

Проте, незважаючи на зазначені відмінності, українська піч мала низку спільних типологічних ознак, які стійко зберігалися на різних етапах її розвитку (в *курних*, *півкурних* і *білих* печах; поліфункціональних і зі сеґментованими функціями). Зокрема, у традиційному житлі вона знаходиться переважно справа від входу, в куті між тильною і поперечною (сінешньою) стінами (як правило, це північна частина житла) і встановлена на піднятій над рівнем долівки платформі, яку називають *запе́'ччям, пудпе́'ччю, опі'ччям, по'дом, зру'бом печі, ді'дом* (*робити ді'да*), *фунда'ментом, хунда'ментом* (Полісся), *підпі'ччям, фунда'ментом* (Волинь), *подом, підму'рком, фунда'ментом* (Поділля), *підпі'ччям* (Середнє Подніпров'я). Висота цієї платформи від долівки до припічка або черіня (обидва знаходилися в одній площині на однаковому рівні) була різною. Так, на Гуцульщині вона коливалася у межах 69—92 см[21], на Поділлі — „близько 1 м"[22], в інших місцевостях західного реґіону України — „0,65—0,95 м"[23]. Подібні показники висоти цієї платформи характерні для інших реґіонів України — Волині, Полісся, Середнього Подніпров'я. Це зумовлювалося тим, що в будівельній практиці висота платформи, на якій була піч, визначалася відповідним зростом господині. Оскільки ж зріст кожної людини є індивідуальним, то оптимальною вважалася висота до пояса (іл. 1). Поліщуки, зокрема, визначали висоту основи печі так: *черінь* (площина, на якій горіли дрова, випікався хліб, стояли горшки і чавуни) повинен бути „вище пупа хазяйці"[24]; „хазяйці по пуп"[25]; „по

---

[20] Смиленко А. Т. К изучению локальных особенностей культуры союзов восточнославянских племен VIII—X вв. // Древние славяне и Киевская Русь: Сборник научных трудов.— К., 1989.— С. 112.

[21] Могитич І. Р. Житло // Гошко Ю. Г., Кіщук Т. П., Могитич І. Р., Федака П. М. Народна архітектура українських Карпат...— С. 72.

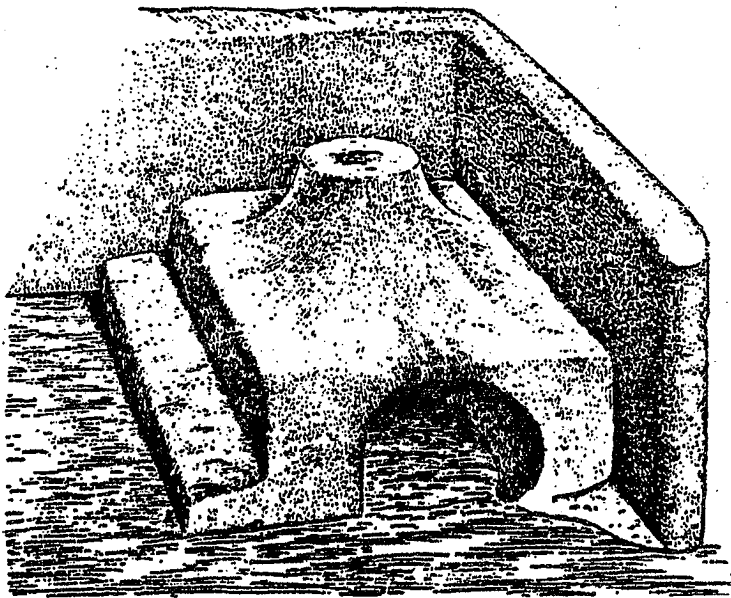
[22] Косміна Т. В. Сільське житло Поділля...— С. 63.

[23] Радович Р. Особливості опалювальної системи житла північно-західної частини Східної Галичини та південного заходу Волині // Народознавчі Зошити.— 1999.— № 2.— С. 230.

[24] Записано 20 серпня 1996 р. від Василя Нечипоренка, 1941 р. н., у с. Старих Вороб'ях Малинського р-ну Житомирської обл. Тут і далі покликаємося на власні польові етнографічні матеріали, зібрані під час експедицій 1991—1999 рр. Упорядковані записи з радіоактивно забруднених районів Полісся України зберігаються в Інституті народознавства НАН України і, на жаль, досі не зареєстровані в архіві. Деякі з них частково опубліковані. Див.: Сілецький Р. Система опалення народного житла поліщуків (типи опалювальних пристроїв, їх конструктивні особливості, звичаї та повір'я) // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1999.— Вип. 2: Овруччина.— С. 125—140. Матеріали, зафіксовані на Волині, Поділлі та Середньому Подніпров'ї, зберігаються в особистому домашньому архіві автора.

[25] Записано 23 липня 1996 р. від Павла Закусила, 1929 р. н., у с. Каленському Коростенського р-ну Житомирської обл.

пояс"[26]; „под грудь", „бо так міряв печкар"[27]. Аналогічно визначали висоту пічного фундаменту на Волині: майстер „дивився до жінки: вища жінка — вищий фундамент, нижча жінка — нижчий фундамент"[28]. Цю закономірність підтверджує також польовий етнографічний матеріал з Поділля: „висота печі до припічка — хазяйці по пояс"[29]; „висота підмурка — до пояса хазяйці"[30]; „дно печі має бути хазяйці до пояса"[31]; „висота фундаменту" визначалася „по росту хазяйки — приблизно до бедра"[32]; „висота стіни підмурка" сягала „до пупа хазяйки"[33].



1. Трипільська піч із отвором у верхній частині склепіння. (За Симоненком И. Ф. Материалы...— С. 12, рис. 1)

[26] Записано 16 липня 1995 р. від Уляни Андросович, 1922 р. н., у с. Бігуні Овруцького р-ну Житомирської обл.
[27] Записано 13 серпня 1995 р. від Ольги Стрелковської, 1929 р. н., у с. Покалові Овруцького р-ну Житомирської обл.
[28] Записано 24 червня 1993 р. від Михайла Сурми, 1907 р. н., у с. Немилові Радехівського р-ну Львівської обл.
[29] Записано 19 червня 1995 р. від Андрія Кошлая, 1928 р. н., у с. Прилужному Летичівського р-ну Хмельницької обл.
[30] Записано 15 червня 1995 р. від Євгенії Котовської, 1930 р. н., у с. Щербівцях Новоушицького р-ну Хмельницької обл.
[31] Записано 13 червня 1995 р. від Броніслави Бортнянської, 1922 р. н., у с. Дерев'яному Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.
[32] Записано 12 червня 1995 р. від Василя Соломка, 1921 р. н., у с. Гринчуці Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.
[33] Записано 8 червня 1995 р. від Онисія Коника, 1913 р. н., у с. Великому Карабчієві Городоцького р-ну Хмельницької обл.

Для нашого дослідження важливим є не лише встановлення залежности між пропорціями (висотою) тіла людини і платформи печі, а й виявлення мотивації цієї традиції. Для з'ясування цього питання найдоцільніше звернутися до респондентів, які пояснюють таку висоту пічної платформи („хазяйці по пуп") так: „щоб жінці не було зависоко"[34]; „щоб можна було заглядати в піч"[35]; „щоб менше нагинатися"[36], коли жінка ставить у піч або виймає з неї випічку, горшки, чавуни, заглядає туди під час приготування страв тощо; „щоб було зручно з чавунами поратись"[37]; „щоб жінці з вилошниками було зручно поратися"[38]; „щоб баба могла туди [в піч.— *Р. С.*] заглянути"[39]; „при такій висоті найкраще поратися біля печі"[40]; „висота поду — по пуп жінці, щоб високо чугун не піднімати"[41]; „щоб удобно з чавунами поратись"[42].

Таким чином, у процесі спорудження печі основним критерієм, який брався до уваги при визначенні висоти її фундаменту (від долівки до черіня), був зріст господині хати. Саме черінь, а не щось інше, був основною робочою частиною традиційноїваристої печі. На черінь накладали паливний матеріал і розпалювали вогнище; тут пекли хліб, варили страви. Зазначена висота черіня („по пояс", „по пуп") забезпечувала оптимально зручні умови обслуговування печі: зусилля, які затрачалися для заповнення її паливом, розгортання і вигортання жару, розташування у камері й виймання з неї хліба, посуду зі стравами були зведені до мінімуму. Якби черінь був вищим, ніж „до пупа", то, відповідно, виникала б потреба у додаткових фізичних зусиллях для заповнення камери печі. Якби ж він знаходився занадто низько, потрібно було б низько схилятися або й ставати навколішки, щоб обслужити піч*. Крім того, в обох випадках виникали б труднощі для використання традиційних знарядь обслуговування печі — *вилошника* (для переміщення горшків), *ковіньки* (для вигортання жару), *пікної лопати* (для саджання і виймання хліба), які традицій-

---

[34] Записано 23 червня 1993 р. від Івана Мацьківа, 1926 р. н., у с. Барилеві Радехівського р-ну Львівської обл.

[35] Записано 22 червня 1993 р. від Гаврила Качана, 1921 р. н., у с. Острові Радивилівського р-ну Рівненської обл.

[36] Записано 21 червня 1993 р. від Максима Хайби, 1918 р. н., у с. Пустомитах Горохівського р-ну Волинської обл.

[37] Записано 21 серпня 1995 р. від Григорія Долюка, 1928 р. н., у с. Малій Фосні Овруцького р-ну Житомирської обл.

[38] Записано 14 липня 1995 р. від Івана Приходька, 1920 р. н., у с. Мотійках Народицького р-ну Житомирської обл.

[39] Записано 24 вересня 1994 р. від Миколи Маслюченка, 1914 р. н., у с. Грезлі Поліського р-ну Київської обл.

[40] Записано 23 липня 1997 р. від Гаврила Вербельчука, 1926 р. н., у с. Лопатичах Олевського р-ну Житомирської обл.

[41] Записано 4 вересня 1997 р. від Андрія Козла, 1925 р. н., у с. Гдені Брагінського р-ну Гомельської обл. Білорусі.

[42] Записано 5 вересня 1997 р. від Олександра Чалого, 1926 р. н., у зоні відчуження ЧАЕС (колишнє с. Куповате Чорнобильського р-ну Київської обл.).

* Подібну ситуацію можна спостерігати в індивідуальному житловому будівництві 1950—1970-х рр. на Львівщині, коли зводили кухонні комплекси із сегментованими функціями: плита (кухня), духовка (братрура) і п'єц (для випікання хліба). Камера п'єца, як звичайно, знаходиться у нижній частині цього комплексу, відповідно і черінь піднятий над рівнем підлоги приблизно лише на 20—30 см. Тому під час випікання хліба, паски та іншого обрядового печива, що буває лише кілька разів на рік, господині змушені стояти перед піччю навколішки.

но мали довгий дерев'яний держак і були найзручнішими для застосування саме в горизонтальній площині, а не під кутом до черіня. Отже, висоту платформи варистої печі (тобто її залежність від зросту людини — „по пуп", „по пояс") можна вважати однією з найважливіших особливостей цього опалювального пристрою. Слід підкреслити, що цей параметр (висота пічної платформи зводилася „по зросту, вишей пупа" господині) не залежав від примх майстра-пічника чи якоїсь моди, а диктувався вимогами замовників: „так заказували"[43].

Ще однією важливою типологічною рисою традиційної української варистої печі є конструкція її склепіння. Відразу зазначимо, що вона не залежала ні від матеріалу чи техніки спорудження, ні від наявности чи браку пристроїв для відведення диму. Тому на цих моментах, які в цьому випадку не є визначальними, спинятися не будемо. Як уже відомо, склепіння печі зводили на платформі, використовуючи такі матеріали, як глину, каміння, цеглу, з допомогою каркаса або без нього. Початково склепіння мало продовгувату коритоподібну форму. На завершальному етапі спорудження печі зовнішні боки його вирівнювали, надаючи їм форми вертикальних стінок. Водночас завдяки цьому вирівнювалася верхня частина печі, виглядаючи як горизонтальна площина. У селянському побуті верх печі використовувався для спання, відпочинку, лікування, просушування зерна. При такій конструкції склепіння (інших його конструктивних рішень на українській етнічній території не зафіксовано), єдиним отвором, через який у піч надходили паливо, повітря, продукти для термічної обробки, було устя (челюсті) напівкруглої форми, влаштоване у передній стінці опалювального пристрою. Саме через челюсті здійснювалися всі операції, пов'язані з основними функціями печі — опаленням, випіканням, варенням. Пристрої для відведення диму, які з'явилися значно пізніше (найархаїчнішою вважають курну піч, дим з якої виходив також через челюсті), монтувалися до чільного зовнішнього боку склепіння над устям. Така конструкція склепіння була найбільш раціональною: після опалення у печі тривалий час зберігалась висока температура повітря, що створювало сприятливі умови для ефективного і ощадливого, порівняно з відкритим вогнищем, прогрівання житла шляхом тепловіддачі. Використання ефекту гарячого повітря для термічної обробки їжі спричинило виникнення терміна *вариста піч*. Іменник *вар* Б. Грінченко пояснює як *кип'яток, зной, духота*[44]. У старослов'янській та праслов'янській мовах лексема *варити* пов'язана з поняттям *кипіти*, а в індоєвропейській — *палити*[45]. Аналогічний зміст вкладають у словосполучення *духовая печь* (явище традиційної матеріальної культури, тотожне з українською варистою піччю) росіяни: „относящаяся к действию нагретого воздуха"[46].

Дві уже вказувані нами типологічні особливості печі — висота її платформи і конструкція склепіння — є, на нашу думку, найважливішими і найстійкішими.

---

[43] Записано 25 серпня 1995 р. від Івана Барановського, 1925 р. н., у с. Павлюківці Овруцького р-ну Житомирської обл.

[44] Грінченко Б. Словарь української мови.— К., 1996.— Т. 1.— С. 126—127.

[45] Етимологічний словник української мови.— К., 1982.— Т. 1.— С. 332.

[46] Ожегов С. И. Словарь русского языка. Изд. 17-е, стереотип.— Москва, 1985.— С. 157.

Що ж стосується висоти склепіння та челюстей (від черіня до їх найвищих точок), то в печах кінця XIX — початку XX ст. вона становила відповідно 32—43 см і 25—32 см[47]. Як свідчать польові матеріали, висота „склепу з челюстю" визначалася „по найбільшому чавуну в хазяйки,— щоб залазив у піч"[48]; „щоб баняк влізся"[49].

З'ясувавши основні особливості української варистої печі кінця XIX—XX ст., зіставимо і порівняємо їх з об'єктами археологічних пам'яток. Аналіз археологічних знахідок крізь призму їх типологічних рис дасть змогу з'ясувати головну проблему: тотожні вони відповідним етнографічним об'єктам, чи ні. Проведення такого зіставлення типологічно однорідних археологічних пам'яток і об'єктів матеріальної культури XIX — початку XX ст. вважаємо цілком коректним. Воно відповідає науковим принципам історизму та комплексного підходу до досліджуваних явищ, а також сучасним вимогам міждисциплінарної інтеґрації.

У трипільських житлах (Побужжя, Подніпров'я) висота пічних фундаментів становила приблизно 20 см[50], хоч відомі ще нижчі — у межах 3—7 см[51]. Тобто склепіння трипільських печей були піднятими над рівнем долівки не вище, ніж на 20 см. Щодо конструкції самого склепіння, то погана збереженість пам'яток дає підставу лише стверджувати, що воно мало куполо- або коритоподібну форму[52]. Водночас видається цілком правомірним залучити до реконструкції склепіння печі моделі трипільських жител, на яких, на думку вчених, „зафіксовані реальні деталі інтер'єру"[53]. Цікавою особливістю трипільських печей на моделях жител з Попудні та Сушківки є наявність у верхній частині склепіння конструктивної деталі, яка візуально нагадує щось середнє між коротким шматком глиняної труби і круглим отвором, обведеним бортиком[54] (іл. 2). На жаль, дослідники не звернули серйозної уваги на зазначений елемент печі. Зокрема, цю деталь точно відтворив на малюнку І. Симоненко. Він також зацитував міркування археологів, які вагалися щодо призначення цієї деталі (димар, прикраса?), але й сам промовчав про її функцію. При цьому дослідник слушно зауважив, що в зображених на моделях печах немає пристроїв для відведення диму[55].

Незначна висота пічного фундаменту характерна і для домобудівництва подальших археологічних культур. Так, у носіїв сабатинівської культури глинобитний під печі вивищувався над рівнем долівки житла лише

---

[47] Могитич І. Р. Житло.— С. 72. Польові етнографічні матеріали зібрані автором протягом 1991—1997 рр. на території Середнього Подніпров'я, Волині, Поділля, Полісся.

[48] Записано 20 серпня 1995 р. від Василя Нечипоренка, 1941 р. н., у с. Старих Вороб'ях Малинського р-ну Житомирської обл.

[49] Записано 12 червня 1995 р. від Василя Соломка, 1921 р. н., у с. Гринчуці Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.

[50] Черныш Е. К. Энеолит Правобережной Украины и Молдавии // Энеолит СССР.— Москва, 1982.— С. 207.

[51] Цвек Е. В. Домостроительство и планировка трипольских поселений (по материалам раскопок в с. Шкаровка) // Энеолит и бронзовый век Украины.— К., 1976.— С. 54—55.

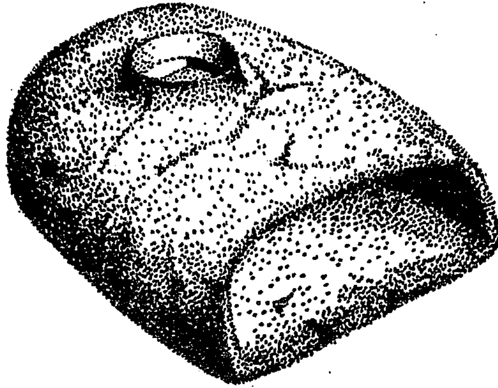
[52] Черныш Е. К. Энеолит Правобережной Украины и Молдавии.— С. 222.

[53] Там само.— С. 248.

[54] Пассек Т. Трипольские модели жилища (В связи с новыми археологическими открытиями) // Вестник древней истории.— 1938.— № 4.— С. 236, рис. 1, 237, рис. 2, 240, рис. 5, 246, рис. 6.

[55] Симоненко И. Ф. Материалы...— С. 12—14, рис. 1.

на 25 см. Щодо склепіння, то достовірно відомо, що його споруджували з глини і каменю[56]. У землянках білозерської культури печі влаштовували у „спеціальних ямах“[57]. Склепіння, на жаль, зазвичай, зруйновані. Подібна картина характерна для жител культури ранньозалізної доби (фракійського гальштату) — під заглиблений у долівку на 10—15 см[58]. У хліборобів скіфського часу глиняні та кам'яні печі розташовувались як на рівні долівки, так і дещо вище неї[59] (на жаль, точні дані нам невідомі).



2. Жаровня з передмістя Ольвії. *V ст. до н. е.*
(Археология Украинской ССР.— Т. 2.— С. 510, рис. 191)

Досить цікавою є знахідка глиняної жаровні з передмістя Ольвії (V ст. до н. е.). На відміну від інших грецьких жаровень, які часто мали вигадливу, вишукану форму і нерідко слугували прикрасою інтер'єру[60], вона за формою майже аналогічна трипільській печі (за винятком менших розмірів і нестаціонарности): „ліпний півсферичний резервуар із напівкруглим отвором внизу для засипання вугілля; зверху в центрі склепіння жаровні зроблений отвір, виділений вертикальним бортиком“[61]. Можливо, що жаровня з передмістя грецької Ольвії була зроблена на зразок печі місцевого хліборобського населення (іл. 3).

У ранньослов'янських житлах (зарубинецька та черняхівська культури) печі зводили з глини або каменю. Під глиняних печей підмащували глиною, а склепіння споруджували з вальків. У печах-кам'янках під знаходився на материковій долівці, а склепіння складали з м'якого коленого

---

[56] Березанская С. С., Отрощенко В. В., Чередниченко Н. Н. и др. Культуры эпохи бронзы...— С. 91.

[57] Там само.— С. 125.

[58] Крушельницкая Л. И., Малеев Ю. Н. Племена культуры фракийского гальштата...— С. 124.

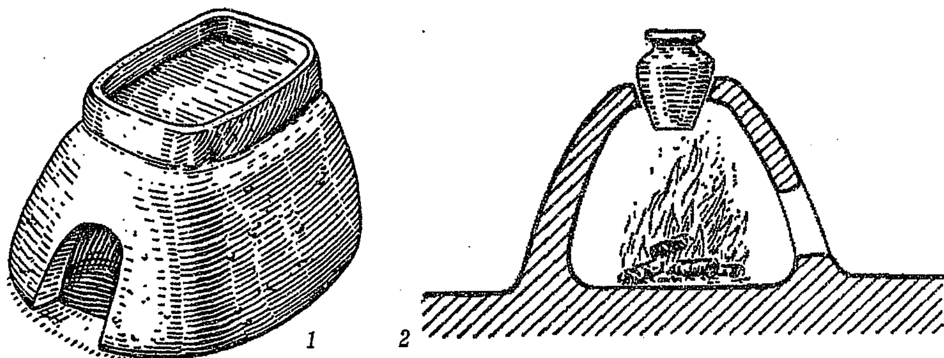
[59] Крушельницкая Л. И. Раннескифская культура в Западном Подолье.— С. 152.

[60] Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Пер. с польск. В. К. Ронина.— Москва, 1988.— С. 34.

[61] Археология Украинской ССР.— Т. 2.— С. 510, рис. 191.

каміння без скріплюючого матеріалу, іноді заповнюючи щілини землею. За формою такі печі були підковоподібними[62].

Значно ширший археологічний матеріал репрезентує житлове печебудівництво слов'ян на території України другої половини I — початку II тисячоліть. Фундамент тогочасних слов'янських і давньоруських житлових печей, як і в попередні часи, був невисоким. Він знаходився переважно на рівні долівки, іноді його трохи врізували углиб або дещо піднімали вгору (не більше ніж на 10—15 см, зрідка — на 20—30 см)[63]. Отож напрошується запитання: якщо згадані археологічні об'єкти були печами, які за конструкцією і функціями тотожні з відповідними об'єктами XIX — початку XX ст., то чому ж у перших кардинально відмінний показник висоти опіччя? Тепер достовірно відомо, що в давньоруських житлах печі з висотою фундаменту (від долівки до черіня) 60 см почали з'являтися лише у XII—XIII ст.[64] [!] Таким чином, можна вважати, що висота опіччя традиційної української варистої печі („по пуп") формувалася саме у той час. Аналогічний процес спостерігаємо у північних районах тогочасної Русі, зокрема в Новгороді[65].



3. Печі X—XI ст.: *1* — глинобитна піч із жаровнею;
2 — глинобитна піч із отвором у верхній частині.
(За Раппопортом П. А. Древнерусское жилище.— С. 142, рис. 50, 152, рис. 55)

Набагато складніше, порівняно з фундаментом, відтворити конструкцію і функції склепіння печі. Основні труднощі пов'язані з тією прикрою обставиною, що в археологічних житлах воно, як звичайно, зруйноване, на

[62] Максимов Е. В. Типы жилых и хозяйственных сооружений // Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период.— К., 1990.— С. 35—36; Баран В. Д., Вакуленко Л. В. Типы жилищ и хозяйственных построек // Там само.— С. 116—118.

[63] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище // Древнее жилище народов Восточной Европы.— Москва, 1975.— С. 120, 127, 137.

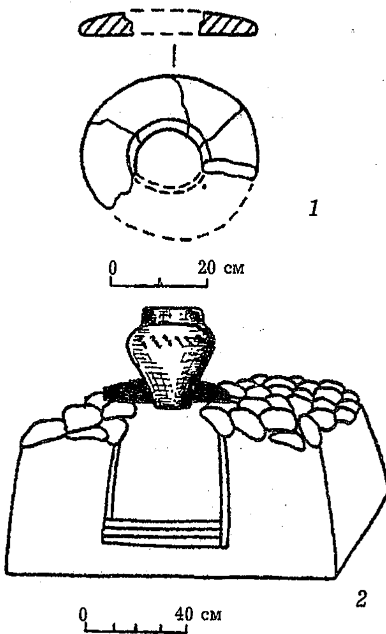
[64] Там само.— С. 137.

[65] Раппопорт П. А., Колчин Б. А., Борисевич Г. В. Жилище // Древняя Русь. Город. Замок. Село.— Москва, 1985.— С. 150.

що звертали увагу й археологи. Тому реконструкція склепінь тогочасних печей „ґрунтується на дуже невеликій кількості вцілілих об'єктів"[66].

Слід звернути увагу насамперед на загальну висоту ранньослов'янських і давньоруських печей, тобто від долівки житла до верху склепіння. За даними археологів, цей показник становив у середньому 60—90 см[67]. Цікаво, що у традиційній українській варистій печі саме на цій висоті знаходиться її основна робоча поверхня — черінь.

Щодо конструкції склепіння, то археологи виділяють два його варіанти: 1) півкулясте з напівкруглим отвором у нижній частині (устям) і стаціонарною жаровнею зверху (іл. 4.1); 2) півкулясте з двома отворами — устям і круглим отвором у центрі верхньої частини склепіння[68] (іл. 4.2). На жаль, нам недоступні матеріали, які б дали змогу виявити і порівняти їх ареали та ступінь поширення у різні періоди.



4. Функціональне використання отвору у верхній частині давньоруської печі. (За Юренком С. П. Домобудівництво населення Дніпровського Лівобережжя...— С. 44, рис. 8)

Розглянемо функціональні можливості кожного із зазначених варіантів склепінь через призму їх обслуговування у побуті. На перший погляд, найбільш подібний до традиційної української варистої печі перший варіант склепіння, який має лише один отвір — устя. Проте низький фундамент подібної печі (іноді навіть заглиблений у долівку), півкуляста форма склепіння (при висоті 30—50 см[69]), наявність жаровні[70] і незначна висота устя (зокрема у печах VIII—X ст. 20—30 см[71]) викликають низку запитань. Наприклад, яким чином таку піч обслуговували? Адже при такому низькому фундаменті під час приготування їжі, випікання хліба, вигрібання чи розгрібання жару потрібно було постійно стояти перед піччю навколішки, оскільки основною робочою поверхнею був черінь. Крім того, П. Раппопорт стверджує, що такі низькі челюсті не давали змоги помістити в піч навіть середній за розміром

---

[66] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 120; Баран В. Д., Вакуленко Л. В. Типы жилищ...— С. 223—224.

[67] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 120, 128.

[68] Там само.— С. 115, рис. 1 (4, 5).

[69] Баран В. Д., Вакуленко Л. В. Типы жилищ...— С. 224.

[70] Смиленко А. Т., Юренко С. П. Типы жилищ и хозяйственных построек // Славяне Юго-Восточной Европы...— С. 270.

[71] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 121.

кухонний горщик[72]. Цю тезу цілком підтверджує інший археологічний матеріал — розміри кухонного посуду давньоруського часу, зокрема горщиків. Як відомо, останні призначені виключно для приготування (варення, тушкування) їжі, що, своєю чергою, передбачає їх розташування усередині печі, а отже, й вільне переміщення через устя. Проте у таких археологічних культурах, як Лука-Райковецька, Роменська, Волинцівська, максимальна висота кухонних горщиків становила відповідно 35, 33 і 32 см[73]. А значить, вони не могли вільно пройти через устя заввишки 20—30 см. Яким же чином цей кухонний посуд використовувався? Заодно потребує пояснення доцільність паралельного функціонування у побуті давніх слов'ян стаціонарних і нестаціонарних жаровень[74].

На превеликий жаль, археологи не приділяли належної уваги цим істотним, але малопомітним, на перший погляд, нюансам. Відповіді на поставлені запитання дає аналіз наступного варіанту конструкції з круглим отвором у його верхній частині. Діаметр отвору становив приблизно 20 см[75]. Припущення деяких дослідників про те, що він призначався для відведення диму з опалювального пристрою[76], можемо відразу відкинути, оскільки це б „різко знижувало опалювальні можливості печей"[77]. Під час опалення полум'я виходило б крізь цей отвір і піч не прогрівалася б. Відповідно у ній неможливо було б щось пекти, тушкувати. Крім того, втрачався б ефект максимальної тривалої тепловіддачі склепіння при мінімальній кількості затраченого палива.

Натомість припущення П. Раппопорта, що під час опалення у цей отвір, „найвірогідніше", вставляли горщик, у якому готували їжу[78], є логічним і правдоподібним. Тільки таке використання отвору у верхній частині склепіння дає можливість з'ясувати чимало зазначених питань. Отже, розглянемо докладніше його функції та значення для типології опалювальних пристроїв.

Передовсім стає зрозумілим показник висоти таких печей — від долівки житла до верху склепіння 60—90 см. Оскільки у подібних печах функцію основної робочої поверхні виконував не черінь, а саме цей отвір, тому він, подібно до черіня етнографічної української печі, знаходився на оптимально зручній для обслуговування висоті — сягав людині „по пуп" („по пояс"). Отвір у верхній частині склепіння пояснює також побутування нестаціонарних жаровень, які могли використовуватися не лише для просушування зерна, а й для випікання хлібних виробів[79]. Достовірно відомо, що такі архаїчні види хліба в українців, як корж або перепічка, не обов'язково випікали у печі, їх також смажили на сковороді[80] (або, дода-

---

[72] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 121.

[73] Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв.— Москва, 1982.— С. 197, табл. 23 (1, 6), 206, табл. 32 (14, 15), 207, табл. 33 (13, 14), 209, табл. 35 (13, 14, 19).

[74] Смиленко А. Т., Юренко С. П. Керамика // Славяне Юго-Восточной Европы...— С. 286.

[75] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 120, 127.

[76] Смиленко А. Т., Юренко С. П. Типы жилищ и хозяйственных построек.— С. 271.

[77] Раппопорт П. А. Древнерусское жилище.— С. 120.

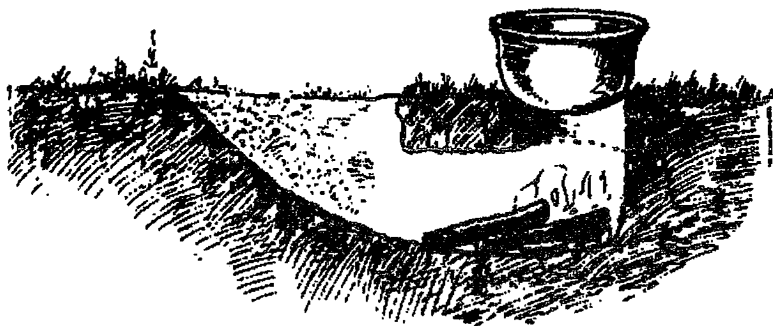
[78] Там само.— С. 120—121.

[79] Смиленко А. Т., Юренко С. П. Керамика.— С. 286.

[80] Артюх А. Ф. Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження).— К., 1977.— С. 50—52.

мо, на жаровні, яка могла успішно її замінювати)[81]. Знявши жаровню, отвір у склепінні використовували для варення і смаження страв. Встановлення жаровні зверху цього опалювального пристрою давало змогу просушувати зерно або випікати хліб у необхідній для сім'ї кількості[82]. Отже, отвір у верхній частині склепіння забезпечував варення і смаження страв, приготування хлібних виробів, просушування зерна.

На користь цієї тези свідчить ще один момент. Аби уможливити встановлення у згаданий отвір різних за об'ємом і розмірами кухонних горщиків, застосовувалися глиняні односторонньо випуклі диски діаметром 35—40 см[83] з центральним отвором. Наявність у житлі кількох таких дисків з різними діаметрами отворів давала змогу без обмежень використовувати кухонний посуд незалежно від його розмірів (іл. 5).



5. Польова піч-„кабиця".
(За Зеленіним Д. К. Восточнославянская этнография.— С. 301, рис. 174)

Як опалювальний пристрій піч із подібною конструкцією склепіння могла функціонувати лише за умови закритого зверху отвору. Цілком можливо, що роль такого „заткала" виконували невеликі плоскі керамічні диски або сковорідки зі слабо вираженим бортиком і незначним об'ємом (діаметр — 13—25 см, об'єм — 16—22 см^3), характерні для слов'янських культур території України V—IX ст.[84]

---

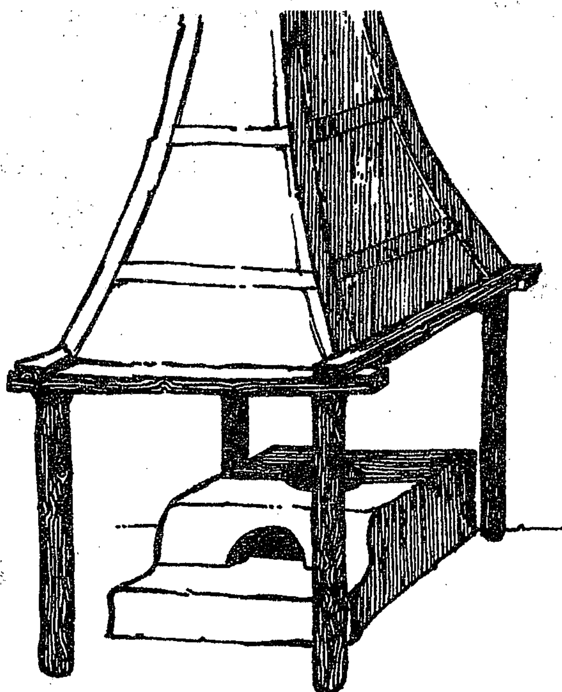
[81] Подібний спосіб випікання хліба на відкритому вогнищі у глиняній сковорідці або посудині, яка нагадує жаровню, виготовлену з аналогічного матеріалу, ще донедавна побутував у балканських слов'ян — болгар, сербів, чорногорців (див.: Вакарельский Х. Утварь и пища // Народы зарубежной Европы.— Москва, 1964.— Т. 1.— С. 335; [Андоновски-Полянски Х., Антониевич Д., Баряктарович М. та ін.] Пища // Народы зарубежной Европы.— Т. 1.— С. 413).

[82] Юренко С. П. Домобудівництво населення Дніпровського Лівобережжя в VIII—X ст. // Археологія.— 1984.— Вип. 45.— С. 42.

[83] Смиленко А. Т., Юренко С. П. Типы жилищ и хозяйственных построек.— С. 271; Юренко С. П. Домобудівництво...— С. 43—44, рис.

[84] Баран В. Д., Приходнюк О. М. Керамика // Славяне Юго-Восточной Европы...— С. 232—233, рис. 44 (15—17), 234, рис. 45 (19—22), 235, рис. 46 (13—17); Смиленко А. Т., Юренко С. П. Керамика.— С. 286, рис. 59 (14—17).

Певні аналогії до конструкції та функціонування розглядуваного опалювального пристрою (зокрема, застосування отвору у верхній частині його склепіння) можна знайти у побуті українців XIX—XX ст. Маємо на увазі насамперед *кабицю*, описану Ф. Вовком. „Польова кабиця" становить „діру, що прокопана в якомусь природному або нарочито зробленому уступі землі та яка сполучається з вертикальною дірою, прокопаною зверху таким способом, що сходячись з першою дірою, вона утворює щось на кшталт коліна. В нижню діру кладуть отоп та запалюють його, а на верхню діру ставлять казанок на кашу. Це польова кабиця, що її вміє зробити кожний пастух"[85]. За Д. Зеленіним, цю „напростішу польову піч" українці називають ще *паланкою*[86] (іл. 6).



6. „Кабиця" в сінях хати в смт Петриківці Дніпропетровської обл. *XIX ст.* Рис. Р. Радовича

Аналогічно споруджували *кабицю* у сінях житлових будинків. Її розташовували найчастіше під комином, зрідка — посередині сіней. Ззовні вона мала вигляд невеликого глиняного вогнища, пічки з одним або двома круглими отворами у верху склепіння, під яким розводять невеликий во-

[85] Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології.— К., 1995.— С. 106, мал. 8.

[86] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография.— Москва, 1991.— С. 300, рис. 174.

гонь[87]. Подібні *кабиці* у сінях старих хат траплялися на Дніпропетровщині ще на початку 90-х рр. XX ст. Такий опалювальний пристрій зафіксовано, зокрема у смт Петриківці, в хаті початку XIX ст. Він розташовувався у сінях біля стіни під димарем. Розміри *кабиці* становили 65×58 см, висота від долівки до черіня — 24 см, а до верху склепіння — 48 см. Посередині плоского склепіння був зроблений круглий отвір, у який вставляли горщик чи сковорідку для термічної обробки їжі[88]. Цей опалювальний пристрій використовували у теплу пору року, коли не обігрівали житло (іл. 7). З часом кабиці в сінях були витіснені з побуту надвірними печами. На півдні України їх називали традиційно — *каби'ця*[89] (іл. 8).



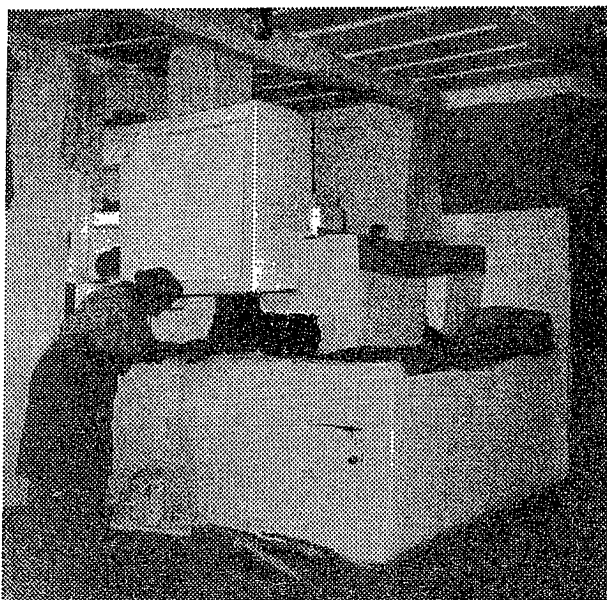
7. Сучасна надвірна піч-„кабиця“ у смт Петриківці Дніпропетровської обл. *1991 р.* Фото автора

Проведений порівняльний аналіз археологічного та етнографічного матеріалу дає підставу припустити, що ранньослов'янські та давньорусь-

[87] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография.— С. 310; Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник.— Москва, 1956.— С. 263.

[88] Записано 28 липня 1991 р. від Наталії Гальченко, 1916 р. н., у смт Петриківці Дніпропетровської обл.

[89] Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу.— С. 106; Чабаненко В. А. Словник говірок Нижньої Наддніпрянщини: У 4 т.— Запоріжжя, 1992.— Т. 2.— С. 135.



8. Господиня порається за варистою печею у хаті, село Чоповичі Малинського р-ну Житомирської обл. *Кінець XIX ст.* Фото автора. *1996 р.*

кі печі, для яких характерні заглиблений у долівку або дещо піднятий над її рівнем черінь, загальна висота у межах 60—90 см, півкулясте склепіння з низькими челюстями, брак стаціонарної жаровні, повинні були мати у верхній частині склепіння отвір, який, як уже зазначалося, виконував функцію робочої поверхні.

Після з'ясування функціональних особливостей описаного опалювального пристрою ранньослов'янського та давньоруського жител можна вважати, що він був тотожний з трипільською піччю, яка також мала аналогічний отвір у верхній частині склепіння, і що подібна піч була взірцем при виготовленні згаданої жаровні з передмістя Ольвії. Крім того, функція круглого отвору у верху склепіння може опосередковано підкріпити твердження відомого дослідника В. Даниленка про те, що генезис печі на території України пов'язаний не з енеолітичною трипільською культурою (IV—III тис. до н. е.), а з більш ранньою її попередницею — неолітичною буго-дністровською культурою (VI—IV тис. до н. е.). На думку археолога, саме від буго-дністровців трипільці успадкували „продовгуватої форми землянки з глинобитними *печами* на кам'яних цоколях“[90]. На жаль, автор не проілюстрував своєї тези фактажем — зафіксованою під час розкопок піччю. Проте на її користь свідчить той факт, що для буго-дністровців був

[90] Даниленко В. Н. Энеолит Украины: этноисторическое исследование.— К., 1974.— С. 22.

характерним гостродонний кухонний посуд[91]. Під час термічної обробки їжі він без плоского дна не міг стояти ні на вогнищі, ні на черіні печі. Його зручно було використовувати лише при наявності круглого отвору, влаштованого зверху склепіння печі.

Таким чином, розглянутий матеріал переконує, що археологічні печі, зокрема, з отвором наверху склепіння, і традиційна українська вариста піч не є тотожними явищами, позаяк мають відмінну конструкцію і порізному функціонують. Зазначені археологічні опалювальні пристрої не відповідають дефініції печі, оскільки у них вогнище відкрите й основною робочою поверхнею слугує не черінь і камера, як це спостерігаємо у печі класичної моделі, а отвір, влаштований у верхній частині склепіння. Печеподібний опалювальний пристрій з отвором у центрі склепіння займає проміжне місце між вогнищем і піччю, оскільки не є вже примітивним відкритим вогнищем, але й ще не є піччю. За своїми характеристиками він, за суттю, найближчий до сучасної плити із закритим вогнищем. Отже, цей опалювальний пристрій можна визначити як напівзакрите вогнище, що найточніше відображає його конструктивні та функціональні особливості. Подібної думки дотримується сучасний російський дослідник А. Шенніков, з тією лише відмінністю, що аналогічні опалювальні пристрої VIII—X ст. вважає не напівзакритим вогнищем, а закритим, і заперечує наявність при опаленні конвекції повітря біля зовнішньої поверхні нагрітих стінок[92].

Розглянуте напівзакрите вогнище є важливою ланкою у реконструкції процесу еволюції опалювальних пристроїв стародавнього житла на території України. Носії ранньоземлеробських культур (буго-дністровської, трипільської) через специфіку своїх господарських занять вели осілий спосіб життя, який передбачає стаціонарне житлобудівництво. Традиційні для попередніх епох примітивні відкриті вогнища вже не задовольняли щоденних побутових потреб землеробів. Стосується це передусім приготування їжі рослинного походження та опалення приміщень постійних жител у холодну пору року. Саме такі обставини, на нашу думку, могли стати поштовхом до еволюції від відкритого вогнища до досконалішого печеподібного пристрою зі своєрідною конфоркою зверху склепіння[93]. Брак

---

[91] Археологія Української РСР.— Т. 1.— С. 92.

[92] Шенников А. А. Средневековые жилые дома на Руси и в Скандинавии // Славяно-русские древности.— Ленинград, 1988.— Вып. 1: Историко-археологическое изучение Древней Руси: итоги и основные проблемы.— С. 103.

[93] В українців релікти відкритого вогнища як єдиного опалювального пристрою стаціонарного житла трапляються, зокрема, на правобережному Поліссі ще на початку XX ст. Див.: Сілецький Р. До питання про відкрите вогнище як опалювальний пристрій народного житла на Правобережному Поліссі // Вісник Львівського університету. Серія історична.— Львів, 1999.— Вип. 34.— С. 495—500. А в поляків у Малопольщі їх спостерігали навіть на початку 60-х рр. XX ст. Див.: Reinfuss R. Tradycje otwartego ogniska w małopolskim budownictwie ludowym // Lud.— Wrocław, 1954.— T. 41.— S. 702; Kotula F. Piece // Polska sztuka ludowa.— Warszawa, 1979.— N 3.— S. 144; Kwaśniewski K. Paleniska i piece w polskim budownictwe ludowym: Studium na podstawie materiałów etnograficznych z drugiej połowy XIX oraz XX wieku.— Wrocław; Kraków, 1963.— S. 75—76; Szymański A. Systemy i urządzenie ogniowe // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.— Wrocław, 1995.— T. 2: Budownictwo.— S. 216—217. На Люблінському Підляшші відкрите вогнище у житлі як реліктове явище довше затрималося саме в українських селах. Див.: Marczakowa K. Tradycja chałup kurnych i najprymitywniejszych urządzeń ogniowych na terenie woj. Lubelskiego // Studia i Materiały Lubelskie (etnografia).— Lublin, 1967.— T. 2.— S. 172—175.

фактичного матеріалу утруднює реконструкцію цього процесу. Можливо, він відбувався шляхом поступового нарощення висоти кам'яної або глиняної обкладки довкола відкритого вогнища і звуження її верхньої частини, а можливо, до цього процесу спричинився такий примітивний і архаїчний пристрій, як польова *кабиця*. Так чи інакше, але вже щонайменше в енеолітичну добу трипільське населення мало можливість користуватися перевагами, характерними для напівзакритого вогнища: швидше і простіше готувати рослинну їжу (варити, смажити), ефективніше опалювати житло з меншими затратами паливного матеріалу. Пожиточність цього житлового опалювального пристрою підтвердив час, оскільки цей пристрій проіснував на території України щонайменше до початку II тисячоліття.

Аналіз конструктивно-функціональних особливостей старожитніх житлово-опалювальних пристроїв на території України, уточнення їх типології висувають кілька нових запитань: чи згадане напівзакрите вогнище трансформувалося у варисту піч; що спричинило цей процес; коли і як він відбувався? Відповіді на них зможуть дати лише нові дослідження з комплексним залученням археологічних, етнографічних та лінґвістичних матеріалів та порівнянням із відповідними об'єктами слов'янських і неслов'янських етносів.

Roman SILETS'KYI

TYPES OF HEATING DEVICES IN ANCIENT UKRAINIAN HOUSES (DESIGN AND FUNCTIONAL CHARACTERISTICS OF THE STOVE)

The article is concerned with the key element in a traditional Ukrainian home, a heating system, and, to be more exact, the types of heating and the origin of the stove in an ordinary Ukrainian home. On the evidence of archaeological and ethnographic research, the author has carried out a comparative analysis of the design and functions of the Ukrainian stove versus similar heating devices of 4000 BC — 1000 AD. The former is found to be distinctly different from the latter in terms of its design and functionality. The author elaborates on the role of a semi-closed fire in the evolution of heating systems, and also its functionality. The semi-closed fire (aka 'kabytsia') is examined from the point of view of Ukrainian culture and tradition.

Людмила ГЕРУС

ПОДІЛЬСЬКА НАРОДНА ГЛИНЯНА ІГРАШКА XX СТОЛІТТЯ

Вивчення народного мистецтва окремого етнографічного району за видовим складом передбачає визначення його локальної своєрідности, а відтак етнічної специфіки.

Саме за таким принципом народне мистецтво розглядалося в дослідженнях окремих реґіонів та етнографічних районів, що були опубліковані упродовж 1980—1990-х рр.[1] Разом з тим не ставилось за мету вивчати народну іграшку. Їй приділено мало уваги, що лише певною мірою зумовлено збереженістю пам'яток та ступенем їх вивчености на час підготовки до друку й видання книжок. Зокрема, подільська глиняна іграшка розглядається у контексті кераміки. Проте на відміну від решти названих нами праць, у яких народна іграшка згадується побіжно, кількома рядками, В. Гудак[2] аналізує творчість майстрів народної іграшки, визначає художні особливості творів окремих осередків.

У пропонованій статті маємо на меті поглибити знання про глиняну іграшку Поділля, розглянути її як вид народного декоративного мистецтва, органічну складову культури подолян.

Глиняна іграшка, порівняно з дерев'яною, солом'яною та іншими підвидами народної іграшки[3], на Поділлі була більш поширеною. Її колекціонування й вивчення розпочалось у перші десятиліття XX ст. У 1912 р. подільську глиняну іграшку збирав К. Широцький[4]. Тепер ці пам'ятки зберігаються у фондах Музею етнографії та художнього промислу Інсти-

---

[1] Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1983.— 271 с.; Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1987.— 471 с.; Полесье: Материальная культура.— К., 1988.— 445 с.; Поділля. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1994.— 504 с.; Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1997.— 384 с.

[2] Гудак В. А. Кераміка // Поділля...— С. 418, 420—422.

[3] Художні особливості цих іграшок уже розглядались. Див.: Герус Л. М. Художні особливості української народної іграшки з дерева // Народознавчі Зошити.— 1995.— № 5.— С. 294; її ж. До проблеми систематизації української народної іграшки // Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології: примітив, фольклор, аматорство, наїв, кітч.— К., 1996.— С. 120, рис.

[4] Сакович І. В. Народна керамічна скульптура Радянської України.— К., 1970.— С. 14.

туту народознавства Національної академії наук України у Львові та Державного музею етнографії народів Росії у Санкт-Петербурзі[5].

На початку XX ст. найповніші на той час відомості про подільську глиняну іграшку опублікував Олександр Прусевич[6] за результатами обстеження кустарних промислів Подільської губернії, які провів у 1913 р. за дорученням губернської управи[7]. Дослідник виявив осередки виготовлення глиняної іграшки, здійснив перелік й короткі описи її основних типів, з'ясував шляхи збуту, а також зібрав колекцію, яку 1933 р. разом з іграшками з Волині, Полісся (усього 340 одиниць) та іншими пам'ятками подарував маґістратові міста Львова[8]. Згодом збірка увійшла до фонду Музею художньої промисловости, а 1940 р., унаслідок реорганізації, була передана Державному етнографічному музеєві[9]. Вона вже налічувала 404 іграшки, з них — 88 іграшок з Поділля[10]. Тепер збірка зберігається у Музеї етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України. Частина іграшок уже втрачена. Окремі пам'ятки, зокрема подільської глиняної іграшки, залишились у малюнках художниці Олени Кульчицької[11].

У 1927 р. М. Фріде під час експедиції на Поділля зібрав колекцію глиняних іграшок, які зберігаються у Державному музеї етнографії народів Росії[12].

У кінці 1920-х рр. народне мистецтво Поділля, зокрема гончарство, вивчали А. Зарембський[13], М. Фріде[14], Ю. Самарін[15], Л. Шульгина[16]. Праці дослідників уміщують загальні уявлення про стан забавкарства, коротку характеристику особливостей виготовлення та оздоблення іграшок, їх перелік.

---

[5] Інвентарна книжка музею Наукового товариства ім. Шевченка.— Ч. II.— № 27900—27920, 27953—27955, 27957—27959, 28001—28005, 28043—28045, 28064—28087; Государственный музей этнографии народов России (далі — ГМЭНР), № 2581-4, 2581-7.

[6] Прусевич А. Гончарный промысел в Подольской губернии // Кустарные промыслы Подольской губернии.— К., 1916.— С. 53, 66—70.

[7] Ошуркевич О. Питання етнографії у творчій діяльности Олександра Прусевича // Народознавчі Зошити.— 1997.— № 3.— С. 203.

[8] Гембарович М. Т., Гургула І. В., Івасюта М. К. З історії Українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства.— К., 1959.— Вип. 4.— С. 8; Ошуркевич О. Питання етнографії...— С. 204.

[9] Гембарович М. Т., Гургула І. В., Івасюта М. К. З історії Українського державного музею...— С. 7; Гавриленко В. А. Столетие Государственного музея этнографии и художественного промысла АН УССР // Советская этнография.— 1975.— № 2.— С. 58.

[10] Герус Л. До історії формування збірки народної іграшки Львівського музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України // Народознавчі Зошити.— 1997.— № 3.— С. 200.

[11] Архів Інституту народознавства Національної академії наук України (далі — Архів ІН НАН України), ф. 3, спр. 2, арк. 102.

[12] Сакович І. В. Народна керамічна скульптура...— С. 33.

[13] Зарембский А. И. Народное искусство подольских украинцев.— Ленинград, 1928.— С. 43.

[14] Фріде М. А. Форма і орнамент посуду з Поділля // Науковий збірник Ленінградського товариства дослідників української історії, письменства та мови.— К., 1928.— С. 46.

[15] Самарин Ю. А. Подольские гончары.— Москва, 1929.— С. 39—44.

[16] Шульгина Л. Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі // Матеріали до етнології.— К., 1929.— Т. 2.— С. 146, 153.

У дослідженнях народної скульптури 1970—1980-х рр. І. Сакович[17], О. Чарновський[18] проаналізували окремі подільські глиняні іграшки.

М. Станкевич[19] першим серед вітчизняних учених порівняв подільську глиняну іграшку з іграшкою інших етнографічних районів.

Вагомий внесок у вивчення української народної іграшки зробив О. Найден[20]. Особливо цінними є відомості про майстрів та їхні твори 1990-х років.

Подільська глиняна іграшка дотепер продовжує викликати зацікавлення музеєзнавців. У 1989 р. її зразки поповнили фонди кераміки Музею народної архітектури та побуту України у Києві, а також містяться в експозиції Вінницького краєзнавчого музею.

Отже, огляд писемних джерел засвідчує постійне зацікавлення науковців вивченням і збиранням подільської глиняної іграшки й дає підстави для систематизації раніше отриманих знань про неї та подальшого глибшого дослідження її.

На Поділлі, як і в інших гончарних осередках України, іграшки виготовляли переважно жінки та підлітки, які навчалися гончарства[21]. Досвідчені майстри їх виробляли принагідно, що, очевидно, було для них зміною роду діяльности, можливістю повніше виявити дар пластика та маляра. Відомі прізвища (часто без імені та дат народження і смерти) небагатьох подільських гончарів, які виготовляли іграшки,— Бойка зі села Паланки Томашпільського району, Родіона Беха з Гущинців Калинівського району, Олександра Ганжі (1905—1982) з Жорнища Тульчинського району, Якима та Якова Герасименків, Миколи Глухенького, Андрія Гончара (1828—1933), Семена Гончара з Бубнівки Гайсинського району, Івана Гончара (1888—1944) з Крищинців Тульчинського району Вінницької области, Якова Бацули (1854—1932) зі села Адамівки Віньковецького району Хмельницької области, Олекси Поповича з Гончарівки Монастириського, Григорія Лисого з Товстого Гусятинського районів Тернопільської области. До масового виліплювання іграшок, за спостереженнями М. Фріде[22], гончарі бралися рідко, бо „коло них багато мороки, а заробіток малий". Іноді, як, наприклад, найкращого у селі Бубнівці майстра-іграшкаря М. Глухенького, до цього спонукав брак горна[23].

Глиняні іграшки знаходили жвавий збут на місцевих ринках. Нерідко гончарі самі розвозили по селах свої вироби й разом з горщиками, макітрами, дзбаночками продавали свисточки у вигляді півників та інших тварин, іграшкові посудинки[24]. Найчастіше іграшки купували дітям на „відпусти" — храмові свята. У селі Острівчанах Кам'янець-Подільського району Хмельницької области „свистки" дарували дітям на свято Івана

[17] Сакович І. В. Народна керамічна скульптура...— С. 14, 17.

[18] Чарновський О. О. Українська народна скульптура.— Львів, 1976.— С. 43.

[19] Станкевич М. Є. Іграшки // Антонович Є. А., Захарчук-Чугай Р. В., Станкевич М. Є. Декоративно-прикладне мистецтво.— Львів, 1992.— С. 230.

[20] Найден О. С. Українська народна іграшка: Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості.— К., 1999.— С. 202—204.

[21] Прусевич А. Гончарный промысел...— С. 66; Самарин Ю. А. Подольские гончары...— С. 39.

[22] Фріде М. А. Форми й орнамент посуду...— С. 153.

[23] Там само.

[24] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 338, зош. 3, с. 4.

(записано від Гафії Миколаївни Марчук, 1916 р. н.). У селі Бакоті Кам'янець-Подільського району Хмельницької області „свистунчики" — коника, пташку, когутика — діти одержували на свято Маковея (записано від Марії Пігійчук, 1922 р. н.). У селах Слобідці Шелехівського та Божиківцях Дережнянського районів Хмельницької области — на Іллі (записано від Ганни Іванівни Боднар, 1910 р. н.). Іграшки швидко розходились. В окремих місцевостях їх постачали з гончарних осередків сусідніх губерній. Як зауважив О. Прусевич, „багато іграшок привозили особливо в Проскурівський і Кам'янецький повіти із сусідньої Волинської губернії, оскільки виробів місцевих гончарів не вистачало для задоволення попиту"[25].

Подільські глиняні іграшки не лише відповідали вимогам та естетичним смакам місцевого населення, вони також набули популярности в інших етнографічних районах України й поза її межами. „У Паланці,— писав з цього приводу О. Прусевич,— гончар Бойко додумався до формування коників із глини і тисячами відправляє їх у діжках у Херсонську і Бессарабську губернії, не кажучи вже про продаж на місці"[26]. Я. Бацуца експортував іграшки у Петроград та інші міста на кустарні склади, де вони мали попит[27]. За спостереженнями Ю. Самаріна, подільські гончарі, використовуючи форми, виготовляли іграшки-свистунці „сотнями і тисячами для продажу"[28].

Глину для іграшок готували так само, як і для виготовлення ужиткового посуду, змішуючи з водою, іноді з дрібним піском до утворення однорідної пластичної маси. Виробляли іграшки різними техніками: ліплення, виточування на гончарному крузі, формування, відомими в інших етнографічних районах України та сусідніх країнах — Польщі, Словаччині, Росії тощо.

Техніка ліплення полягала у формуванні об'єму іграшки прийомами розминання, розкачування, витягування грудки глини в руках. При виліплюванні порожнистих фіґурок тварин її розкачували у вигляді плоского кружечка. Краї кружечка загинали й заліплювали на великому або вказівному пальці чи дерев'яній паличці так, щоб утворилась порожниста основа. На ній, поступово нашаровуючи глину, формували зовнішню поверхню тулуба, голову, ноги, хвіст. У фіґурках ляльок спочатку виробляли порожнисту конусоподібну основу з отворами у верхній та нижній частинах. Її виліплювали руками або виточували на гончарному крузі. До вужчого отвору основи вкладали глиняний стержень, з якого формували тулуб, шию, голівку, руки, елементи одягу, прикрас і сюжетні доповнення — фіґурки дитини, птаха, кошик тощо. Місця з'єднань загладжували пальцями і вологою ганчіркою. Дерев'яною паличкою пробивали отвори для створення звуку та перевіряли його.

Техніками ліплення та виточування на гончарному крузі виробляли іграшковий посуд.

Для виготовлення фіґурок тварин та ляльок застосовували гіпсові форми, які складалися з двох рельєфно вибраних половинок. Кожну по-

---

[25] Прусевич А. Гончарный промысел...— С. 70.
[26] Там само.
[27] Там само.
[28] Самарин Ю. А. Подольские гончары...— С. 39.

ловинку ретельно викладали тонким шаром глини, краї змащували водяним розчином глини й з'єднували. Коли глина підсихала, форму знімали й одержували іграшку, поверхня якої повторювала її рельєф.

Іграшки висушували у теплому місці або випалювали у горні переважно разом з посудом, закладаючи їх у проміжки.

В оздобленні глиняних іграшок застосовували характерні для гончарних виробів техніки ритування, пластично-фактурних наліпів, лощення, розпису, покриття поливою. Поширеним і порівняно простим способом декорування поверхні глиняних іграшок, при якому зберігався природний колір глини, було ритування — нанесення заглибленого контурного орнаменту дерев'яною паличкою або металевим дротом на сиру чи трохи підсушену поверхню іграшок. Малюнок орнаменту становили тонкі лінії, часто поєднані у геометричні фігури — кола, трикутники, ромби,— розташовувані довільно або у місцях, що відзначали анатомічні особливості фігурок,— очі, ніс, уста, волосся тощо. Пластично-фактурні наліпи виконували прийомами ліплення безпосередньо при формуванні іграшок.

Технікою лощення декорували добре висушені або випалені чорнодимлені іграшки. Їх вигладжували дерев'яною паличкою, каменем чи шматком металу, від чого залишались вертикальні й скісні лискучі смуги, видимі унаслідок різниці між кутами заломлення світла на них.

Часто перед випалюванням поверхню іграшок вкривали білим ангобом — „побілом", який одержували, змішуючи білу глину, дрібномелений пісок, воду, іноді крейду. „Побіл" наносили суцільно або плямами. Після випалу іграшки розмальовували кольоровими ангобами, які також готували з глини, змішуючи її з водою або додаючи до білого ангобу окис металу: окис міді для одержання зеленого кольору, окис кобальту — синього; окис марганцю — коричневого; окис заліза — чорного.

Малюнок виконували пензликом зі свинячої щетини, кінського волосу, пір'їнкою або ганчір'яним квачиком. Рідше користувалися ріжком, виготовленим з глини чи коров'ячого рогу. В отвір у нижній частині ріжка вкладали гусяче перо або скляну трубочку, щоб ангоб, яким його наповнювали, витікаючи, тонкою цівкою лягав на поверхню іграшки.

Поверхню мальованих іграшок переважно вкривали поливою — рідкою сумішшю окису свинцю та піску, яка після випалу ставала склоподібною. Для одержання кольору, подібно як і до ангобу, до неї додавали окис металу. Покривали цією сумішшю цілу іграшку або її частину, що було викликане прагненням досягти відповідного декоративного ефекту завдяки гладкості й блиску поливаної поверхні або ж контрасту між нею і матовим шорстким тлом черепка. У свищиках неполиваними залишали отвори для свистіння, щоб запобігти закупоренню їх при випалі. Поливою вкривали не тільки мальовану поверхню іграшок, але й чисту та побілковану. Нею виконували також розпис.

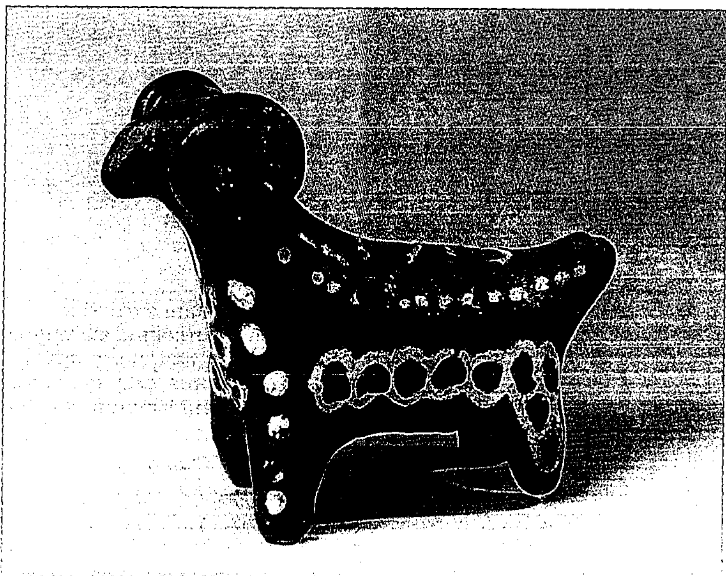
Наприкінці XIX — у першій половині XX ст. на Поділлі виготовлення глиняних іграшок, окрім уже згаданих осередків, зафіксовано у місті Барі, селах Браїлові Жмеринського, Василівці Тиврівського районів, місті Гайсині, селах Лугах Чечельницького, Мазурівці Тульчинського, Яловці Бершацького районів Вінницької области, у селах Замихові Новоушицького, Минківцях, Смотричі Дунаєвецького районів Хмельницької, Калагарівці Гусятинського району Тернопільської областей. Художня своєрідність подільських іграшок виявляється досить різнобічно як у перевагах



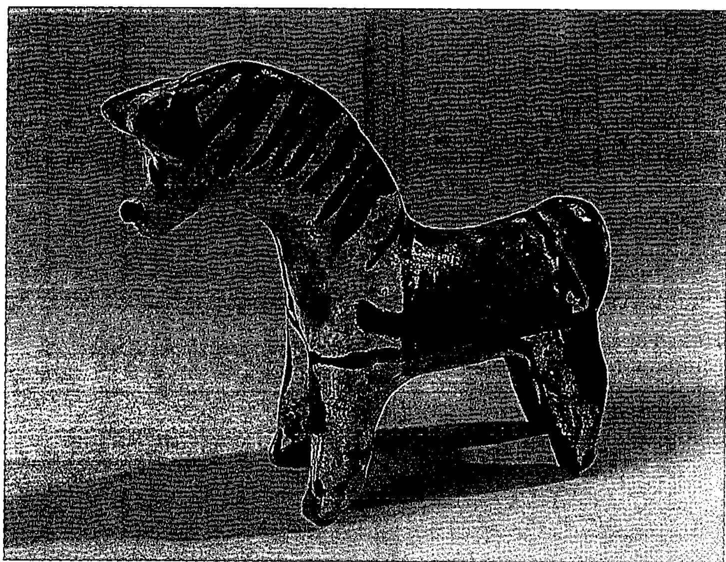
Пані з птахом.
Глина, ліплення, виточування
на гончарному крузі,
ритування, розпис, полива.
Село Минківці Вінницької обл. *1911 р.*



Пані з немовлям.
Глина, ліплення, виточування
на гончарному крузі, ритування,
розпис. Село Адамівка
Хмельницької обл. *1911 р.*



Баранчик. Глина, ліплення, розпис, полива. Село Бубнівка Вінницької обл. *1913 р.*



Коник. Глина, ліплення, розпис, полива. Місто Бар Вінницької обл. *1910 р.*

являється досить різнобічно як у перевагах певної тематики, так і в стилістиці зображень. Наприклад, у селі Бубнівці переважали фігурки тварин — коника, барана, півня тощо. Особливістю бубнівських коників[29] є приземкуватість, масивність. Спереду ноги коника плавно переходять у приплющені груди, з яких різко піднімається шия, завершена порівняно невеликою головою. Фігурки рясно оздоблені рослинним орнаментом і вкриті поливою, що акцентує особливості їхньої форми. Властиво, розпис, поєднання його елементів та співвідношення кольорів більше, ніж пластика, виявляє варіанти коників з цього осередку. Незважаючи на його неяскравий малюнок, він змінює враження про пропорції фігурки. Так, вигнута стилізована галузка покладена по діагоналі — від ніг уздовж шиї до голови, й розташовані обіч неї рядки темно-коричневих крапок, обрамлених білими кружечками, підкреслюють стрімкість та природну грацію тварини. Рядок темно-зелених краплеподібних листочків, що збігає по гриві до хвоста, повторює вигин спини й декоративно виділяє сідло, точніше, натяк на його умовну форму.

Подібним до коників є баранець[30], виліплений так само міцно, з плавними взаємопереходами важкуватих об'ємів. Аналогічними є елементи та кольорова гама його розпису. Фігурку прикрашають стилізовані коричневі гілки, симетрично покладені на боки. Спину і шию вкриває орнамент, утворений рядками коричневих крапок та білих листочків. Зверху нанесено шар прозорої поливи.

Поширеною й найпростішою у виконанні подільською іграшкою, як стверджує О. Прусевич, був „когутик, що стоїть на розширеній донизу підставці"[31]. Когутик[32], виліплений у селі Бубнівці, має просту, лаконічну, але досить виразну форму. Фігурка розташована на двох лапках з розділеними кінцівками, які одночасно слугують опорою. У птаха виділено яйцеподібний тулуб, що з одного боку плавно переходить у шию та голову, а з другого — завершений гостреньким, трохи піднятим догори хвостиком — свищиком. Голову півника увінчує порівняно великий гребінь, орнаментально оздоблений по краю зубцями, знизу виліплені коралі. Лаконічній пластиці відповідає оздоблення, виконане у традиціях бубнівського підполивного розпису. Півника прикрашають смуги з білих і чорних крапок, почергово розташованих уздовж спини. Рядками чорних крапок на білому тлі відзначені крила.

Окрім згаданих пам'яток бубнівської іграшки, що збереглися у музейних збірках, в етнографічних дослідженнях згадуються й інші її типи — гусочки, собачки, „баришні", „москалі" тощо.

Поряд з полив'яними іграшками бубнівські гончарі виробляли й неполив'яні. Прикладом таких є баранчик[34]. За пластикою він подібний до попереднього, однак багатством оздоблення поступається перед ним. Його поверхню прикрашають поперечні смуги білого кольору, нанесені на тем-

---

[29] ГМЭНР, № 2693-47, 2693-48.

[30] Музей етнографії та художнього промислу Інституту народознавства Національної академії наук України (далі — МЕХП ІН НАН України), № 18953.

[31] Прусевич А. Гончарный промысел...— С. 66.

[32] МЕХП ІН НАН України, № 19240.

[33] Фріде М. А. Форми й орнамент посуду...— С. 146.

[34] Архів ІН НАН України, ф. 3, спр. 2, арк. 96, іл. 198.

но-цеглясте тло обпаленої глини. Монотонність ритму смуг дещо пожвавлюють довільно розташовані поміж них зелені плями.

Частково полив'яні або неполив'яні іграшки виготовляли у Гайсині. Коник-свистунець[35] з цього осередку виліплений з темно-цеглястої глини. Він схожий на бубнівські фіґурки тварин і передає найтиповіші їх риси. Фіґурка має приземкуваті пропорції, короткі ніжки, що підтримують порівняно масивне тіло. Шия підкреслено витягнута з відзначеною наліпом глини гривою. Голова конусоподібної форми й з такими ж конусоподібними піднятими догори вухами.

У селі Мазурівці іграшки виліплювали з глини, яка після обпалу набувала світло-вохристого кольору. Мазурівським іграшкам властиві більші розміри й видовжені пропорції. Довгі конусоподібні ноги, граційно вигнута шия коника[36], навпаки, надають йому легкости, стрункости. Якщо іграшка зображує вершника[37], то його фіґурка стрімко піднімається над сідлом. У пластичному вирішенні вершника простежуються елементи комізму, іронії, тобто ознаки ґротеску.

Ноги у вигляді дугоподібних джгутиків глини міцно обхоплюють тіло коника. Одна рука вершника відхилена вбік, друга — опущена. Вираз його обличчя передає пихатість: чорні крапки-очі, зведені до перенісся брови, тонкі, немов міцно стулені губи. На голові кумедно настовбурчена шапка.

У пластичному трактуванні пташки-свистунця[38] зі села Мазурівки простежується спорідненість з аналогічними іграшками інших осередків України і сусідніх країн. Вона має яйцеподібний тулуб, хвіст-свищик, голівку з наліпленим зверху гребенем, швидше схожим на зачіску чи на головний убір. Фіґурка традиційно розташована на розширеній донизу ніжці-підставці. Статичність іграшки увиразнює лаконічне оздоблення — ясно-зелена полива подекуди нанесена на поверхню.

У селі Паланці іграшки виробляли способом ручного ліплення та формування. Техніка виготовлення іграшок визначала їх стилістичні особливості. Ліплені іграшки вирізняються ретельним виконанням. Вони невеликі за розмірами, чітко витриманих пропорцій і гладких, обтічних форм. У фіґурці коника[39] лінія силуету плавно окреслює подовгастий, ледь вигнутий тулуб, коротку шию, трохи схилену голову, циліндричні, майже вертикально розташовані ноги. Її гладку поверхню, співзвучну спокійному ритмові пластики, пожвавлюють косі ритовані лінії, що позначають гриву. Фіґурка передає зрівноважений, спокійний стан тварини. Іграшки[40], виготовлені з допомогою форми, більш динамічні. Одна з них зображує коника, який приготувався до бігу, інша — собаку. Характер образу виявляється у моделюванні об'єму, що з допомогою впадин і заглиблень передає властиві складки тіла, пишний хвіст, у коника — гриву. Поверхня фіґурок, як і переважної частини іграшок цього осередку, зберігає фактуру та природне забарвлення глини або вкрита блискучим шаром темно-коричневої поливи.

---

[35] МЕХП ІН НАН України, № 18936.

[36] Там само.— № 18943.

[37] Там само.— № 18899.

[38] Там само.— № 18841.

[39] Державний музей українського народного декоративного мистецтва (далі — ДМУНДМ), № К 1510.

[40] МЕХП ІН НАН України, № 18925; Архів ІН НАН України, ф. 3, спр. 2, арк. 84, іл. 173.

Подільські майстри, як і повсюдно в гончарних осередках України, поряд з ужитковим посудом виготовляли іграшковий. Мініатюрні посудини[41] зі Східного Поділля повторюють виточені на гончарному крузі округлі форми ужиткових горщиків, глечиків, горнят, полумисків тощо. Цеглястий черепок посудини з внутрішнього та зовнішнього боків укритий побілом, на тлі якого довільно покладені ясно-зелені та коричневі плями. Завдяки розмитому краю плями органічно лягають на біле тло, створюючи своєрідний контраст. Декоративність посудини посилює блискуча скловидна полива.

Попри відому однотипність глиняної іграшки, у різних місцевостях та осередках одні типи переважали над іншими. Змінювалась їх популярність у часі. У селі Василівці на початку XX ст. переважали іграшки, що зображували тварин[42],— коники, баранчики, собачки тощо. Вони дуже подібні між собою, мають однаковий масивний тулуб, пряму або вигнуту спину, ніжки та хвіст-свищик. Уточнює вид тварини зображення голови. У баранця вона з туго закрученими ріжками, у коника — з настовбурченими вухами, а в собаки — з обвислими. Усі фіґурки оздоблені однаково — смужкою темно-коричневої поливи, нанесеної уздовж спини.

Виготовляли на Поділлі й вершників, одначе на початку XX ст., як зазначає О. Прусевич, вони почали „рідше з'являтись на містечкових базарах"[43]. Бубнівські вершники[44] зображували солдата, що сидить верхи на конику. Виліплені вони, на його думку, грубо. Дослідник, очевидно, мав на увазі їх пластичне вирішення, а саме непропорційність зображень. У розписі ж їх застосовано традиційну палітру барв — білу, коричневу та зелену. Фіґурку вершника зображено в білому мундирі з коричневими погонами й ґудзиками та військовому картузі. Коричневою фарбою відзначені риси обличчя — очі, рот та вуса. Коник орнаментований стилізованими галузками, доповненими крапками, хвилястими і прямими лініями; у вигляді білих кружечків виділено очі.

Фіґурка вершника, очевидно, стала прототипом поширеної у 1920—1930-х рр. на Поділлі та Середньому Подніпров'ї іграшки „Деніки" — сатиричного зображення Денікіна у генеральській формі, з пихатим виразом обличчя та оголеною шаблею. Подільські гончарі виліплювали Денікіна також в образі „триголової гідри"[45]. У тому ж часі у подільській глиняній іграшці з'явилися фіґурки червоноармійців на конях, будьоннівців, прикордонників[46] та інші твори ідеологічно-пропаґандистського спрямування, які відображали події перших десятиліть радянської влади.

Іграшки з міста Бара представлені різноманітніше за тематикою. Це пташки, коники, баранчики, олені — своєрідно подані як у пластиці, так і в оздобленні. У птаха[47] дещо інакше вирішено тектоніку форми, що позбавляє його звичного для цього типу глиняних іграшок відчуття закономірности розподілу маси. Фіґурка розташована на круглій видовженій підставці, що створює образ птаха, який стоїть на одній нозі. Крізь тон-

[41] МЕХП ІН НАН України, № 19032, 19070 та ін.
[42] Там само.— № 18944—18946.
[43] Прусевич А. Гончарный промысел...— С. 66.
[44] ДМУНДМ, № К 1504—1505.
[45] Самарин Ю. А. Подольские гончары...— С. 44.
[46] Сакович І. В. Народна керамічна скульптура...— С. 34.
[47] МЕХП ІН НАН України, № 18827.

кий шар блідо-жовтого ангобу подекуди просвітлюється ясна рожево-вохриста глина, надаючи поверхні ефекту вкритого пір'ям тіла. Традиційною для осередку є манера однаково зображувати окремі риси людей і тварин — на голові птаха відзначені чорні крапки-очі та дугоподібні брови, косими чорними лініями виділено „шапочку".

Іграшковий півник[48] з цього осередку за своїми пропорціями й рисами більше наближений до аналогічних іграшок, проте має особливості, виявлені передовсім у пластиці. Фіґурка півника витончена, з виразною лінією силуету й чітко промодельованими об'ємами — яйцеподібним тулубом, великим пишним хвостом, високими ногами з розділеними, як у півника з Бубнівки, кінцівками, тонкою видовженою шиєю і головою з гострим дзьобом, увінчаною великим гребенем. Своїм пластичним трактуванням цей півник асоціюється з казковим персонажем — „півником — золотим гребінчиком"[49]. Ідея незвичайности образу добре підтримана кольоровим оздобленням у вигляді червоних та зелених плям на тлі побілу. Кольори вдало поєднані, акцентують ознаки тварини, надають іграшці яскравости та барвистости.

Фіґурки коників[50] лаконічніші щодо засобів виразности. Кожна з них відрізняється від іншої загальним силуетом, пропорціями, способом трактування окремих деталей. Так, в одного коника витягнута шия, в іншого видовжена чи загострена голова, короткі або високі ноги тощо, унаслідок чого й сам образ сприймається інакше. Усе це стосується й оздоблення. Всі іграшки декоровані довільно нанесеними кольоровими плямами різних розмірів та густоти. Така імпровізаційна манера розпису в кожному разі творить своєрідний за колоритом малюнок. Трапляються фіґурки, у яких виділено великі чорні крапки-очі з наведеними, як у зображеннях людей, чорними бровами, що наче випромінюють допитливість й водночас пустотливість — риси, також притаманні більше людській, аніж тваринній, природі. Ці примхливі поєднання реального й фантастичного, що є ознаками ґротескового засобу виразности, надають особливої своєрідности образній характеристиці фіґурки.

У фіґурці баранчика[51] прискіпливо відтворені прикметні ознаки — пряма, замість вигнутої, як у коників, спина, коротка шия, круто закручені ріжки. Хутро зображене рельєфно у вигляді ритованих ямок. Поєднання їх із гладкими площинами створює ориґінальний світлотіньовий ефект.

Типологічний ряд іграшок продовжують фіґурки косуль, оленів тощо. За принципом моделювання об'єму, композиційним вирішенням, розташуванням у просторі вони подібні до коників, баранчиків та інших фіґурок тварин.

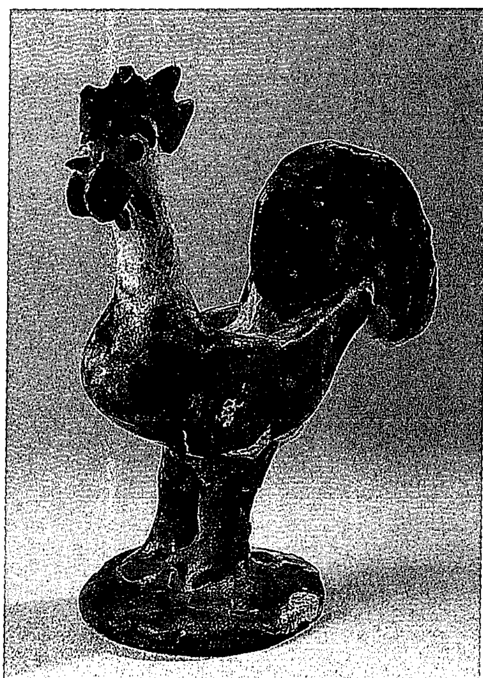
Глиняна лялька[52] з Бара невелика за розмірами, округлих об'ємів, які передають голову, тулуб, розширену донизу основу. На руках у ляльки собачка. Поверхня ляльки, як звичайно для іграшок цього осередку, вкрита білим ангобом. На його тлі виконаний розпис, що зображує жіноче вбрання — спідницю, орнаментовану почергово покладеними поздовжні-

---

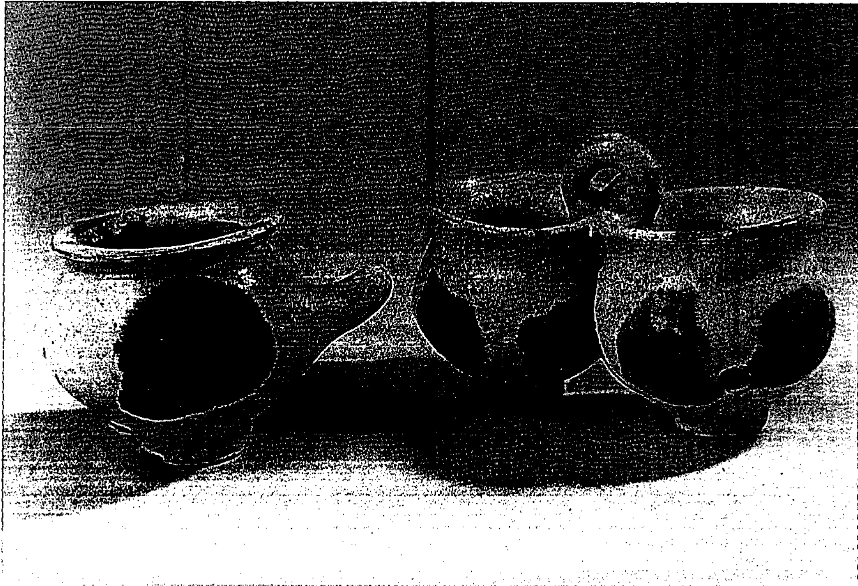
[48] МЕХП ІН НАН України, № 18838.
[49] Українські народні казки.— К., 1992.— С. 34.
[50] МЕХП ІН НАН України, № 18923, 18928, 18935 та ін.
[51] Там само.— № 18939.
[52] Там само.— № 18986.



Баранчик. Глина, ліплення, ритування, полива.
Місто Бар Вінницької обл. *Перша половина XX ст.*



Півник. Глина, ліплення, розпис. Місто Бар Вінницької обл. *1910Кр.*



Іграшковий посуд. Глина, виточування на гончарному крузі, розпис, полива.
Східне Поділля. *Перша половина XX ст.*



Іграшковий посуд. Глина, виточування на гончарному крузі, розпис.
Село Адамівка Хмельницької обл. *Перша половина XX ст.*

ми смугами коричневого, цеглястого, зеленого кольорів та рядками коричневих крапок. Ритм і кольорове вирішення їх творять доволі живописний малюнок. З огляду на оздоблення, конкретизовані деталі фігурки, її спорідненість із давніми прототипами є дуже умовною. Лялька приваблює пластичним, орнаментальним та кольоровим вирішенням, витриманим у місцевих традиціях.

Аналогічно потрактована лялька[53] зі Східного Поділля, що зображує жінку з кошиком. Це відтворює образ сучасниці, „одягненої" у смугасту спідницю, намисто, хустину. Яскраві кольори одягу підкреслюють декоративний, ігровий характер фігурки.

Ляльки[54] зі села Минківців архаїчніші. Вони статичні, монументальні, чому відповідає і їхній порівняно стриманий характер оздоблення. Фігурки передають один сюжет — жінку з птахом, що має подібне композиційне вирішення. Вони зображені у високих конусоподібних спідницях. Навколо шиї, як у фігурок XVII ст. з Києва[55], наліплено глиняний валик з надрізами, що зображує намисто чи декоративні оздоби одягу. В одних фігурок голова зображена зі складеною у кільце косою, в інших — з капелюшком. Птахи, яких тримають жінки, узагальненої форми. У хвостах птахів є отвори для свистіння.

Однаково лаконічним є декоративне оздоблення фігурок. Вони вкриті побілом. Основа рівномірно розмальована зеленим кольором або прямими й хвилястими смугами зеленого і коричневого кольорів.

Ще одним відомим осередком виготовлення іграшок на Західному Поділлі було село Адамівка. Численну групу іграшок цього осередку становили „монетки" — глечики, горнята, баньки, горщики, двійнята, макітри, миски, ринки тощо. Незважаючи на малі розміри, їх виточували на гончарному крузі. Тому, як і адамівський посуд[56], вони вражають своєрідністю форм, оскільки є його зменшеними копіями. Іграшкові посудини мають жовтувато-рожеве забарвлення, зверху оздоблені темно-червоним ангобом. Мотиви їх розпису також повторюють характерні для адамівського посуду початку XX ст.[57] галузки з квітами та листочками, сонечка у вигляді кола з променями, сосонки. Трапляються у декорі й антропоморфні та зооморфні зображення. Основні мотиви доповнюють дрібні крапки, зірочки, прямі, хвилясті та зигзагоподібні лінії. Малюнки розташовані довільно, великими плямами на всій зовнішній поверхні, добре гармоніюють з гарячим тлом черепка. І форма, і декор відповідають ігровому призначенню посудин.

Своєрідні риси мають адамівські ляльки[58]. Вони зображують відомий сюжет — жінку, що тримає на руках дитину. Спідниця — основа ляльки — має підкреслено правильну дзвоноподібну форму, яка асоціюється з кулястим адамівським посудом. Голова округла, з чітко промодельовани-

---

[53] Архів ІН НАН України, ф. 3, спр. 2, арк. 93, іл. 191.

[54] МЕХП ІН НАН України, № 18989.

[55] Шовкопляс Г. М. Середньовічна керамічна пластика з Києва // Деякі основні напрями вдосконалення діяльності музеїв на сучасному етапі.— К., 1990.— Рис. 1—12.

[56] Лащук Ю. П. Специфіка гончарства Смотрича й Адамівки // Народна творчість та етнографія.— 1969.— № 1.— С. 32.

[57] Романець А. Художні особливості неполив'яного посуду у виробах майстрів Адамівки // Художні промисли: теорія і практика.— К., 1985.— С. 83—84.

[58] МЕХП ІН НАН України, № 18921, 19209.

ми рисами обличчя. Реалістичність у трактуванні образу підкреслює також розпис, виконаний темно-червоним ангобом. Його малюнок увиразнює риси обличчя: очі у вигляді крапок, тонкі вигнуті брови, вуста, а також волосся — гладко зачесане та закручене у невеликий калачик на потилиці. „Вбрання" ляльки, на відміну від інших подільських прототипів, із властивим йому поздовжнім розташуванням орнаменту, розмальоване поперечними декоративними смугами, утвореними рядками ромбів, прямими і перехрещеними лініями різних розмірів. Малюнок добре гармоніює з жовто-рожевим тлом глини, органічно поєднуючись із формою.

Слід відзначити, що реалістичний напрям у творчості адамівських майстрів іграшок у першій половині XX ст. був провідним. Його появі та розвитку сприяли загальні процеси формування художніх особливостей адамівського гончарства. На початку XX ст. адамівські гончарі під впливом настінних розписів і самої іграшки значно ускладнили розпис посуду введенням у нього складних сюжетних композицій (сцени сільських буднів, праця гончаря тощо)[59], що, своєю чергою, послужило своєрідним імпульсом для подальшого сюжетного й образного урізноманітнення іграшки.

Особливо виразно нові тенденції розвитку адамівської іграшки відображено у творах Я. Бацуци. „Бацуца,— зазначає О. Прусевич,— майстерно виліплював іграшки у вигляді кози, кішки, корови"[60]. У них автор не лише відтворював образ з усіма найхарактернішими його ознаками, а й намагався передати певний стан тварини, як це бачимо на прикладі іграшки у вигляді кішки чи птаха з розправленими й піднятими, немов для польоту, крилами. Своєрідно Я. Бацуца зобразив жабу, яка, наче у стрибку, трохи піднята на чотирьох ніжках. Сюжетна композиція корови з телям, навпаки, статична. Вона більше тяжіє до пластики малих форм. Усі ці твори пластично виразні, лаконічно оздоблені однотонною поливою зеленого або коричневого кольору.

Незвичайним серед адамівських іграшок є фантастично-химерне зображення людини, що сидить верхи на чотириногій істоті з людським обличчям. Під пахвою людина тримає птаха. Ця іграшка не має аналогів в українській народній іграшці.

У селі Смотричі виробляли традиційні типи іграшок — коників, баранчиків, птахів. З-поміж них вирізняються птахи, зображені у вигляді індиків. Смотрицькі майстри, застосовуючи традиційну для зображення птаха композиційну основу, виготовляли їх у різних варіантах — від простих лаконічно вирішених форм до складних деталей, що конкретизують образ. Їх зображували кольоровими плямами та рельєфними наліпами. В одних іграшках поверхня зберігала фактуру та природний колір глини, а в інших її вкривали блискучим шаром поливи, здебільшого кобальтової — з приємним блідо-голубим відтінком або мідної — ясно-зеленого кольору.

У Товстому виліплювали фіґурки пташок у вигляді горобчика[61], півника[62]. Переважно їх розташовували на двох ніжках. Поверхню вкривали поливою.

[59] Романець А. Художні особливості неполив'яного посуду...— С. 82.
[60] Прусевич А. Гончарный промысел...— С. 68.
[61] Тернопільський краєзнавчий музей (далі — ТКМ), № СКФ 34.
[62] Там само.— № СКФ 121—122.

З осередку в Калагарівці походить оригінальна за пластикою (пластичним вирішенням) фігурка пташки[63]. Її яйцеподібний корпус розташований так, що хвостик лягає на площину, виконуючи роль опори. Спереду фігурку підтримують конічні ніжки. Виліплений збоку дзьобик створює враження нахиленої голови.

Отже, як показує огляд пам'яток подільської глиняної іграшки, у кінці XIX — першій половині XX ст. її виготовляли більш ніж у двадцяти гончарних осередках у східній і західній його частинах. У виготовленні глиняних іграшок застосовували техніки ліплення, виточування на гончарному крузі, формування. Однак перевагу мають зразки, виліплені руками. На гончарному крузі виточені лише основи ляльок і дрібний посуд.

Поверхні глиняних іграшок здебільшого оздоблені ритуванням, пластично-фактурними наліпами, зберігають природне забарвлення і фактуру глини або частково вкриті поливою. Лаконічний розпис ангобами темночервоного кольору квітково-рослинними, рідше антропо- та зооморфними мотивами характерний для іграшок зі села Адамівки. Колоритний підполивний розпис властивий іграшкам з осередків у Бубнівці та Барі. Він виконаний у біло-зелено-коричнево-чорній гамі барв (в іграшках з Бара до неї долучається червона), переважно з квітково-рослинними мотивами у Бубнівці та геометричними — у Барі.

Типологічну основу подільської глиняної іграшки становлять ляльки, фігурки тварин — переважно коників і пташок, моделі посуду, характерні також для іграшок інших етнографічних районів України та країн Європи, зокрема Росії[64], Словаччини[65], Польщі[66], Угорщини[67] тощо. У кожному осередку вони мали варіанти, які різнилися пластичним, орнаментальним та кольоровим вирішенням.

У подільській глиняній іграшці багато типових архаїчних ознак і не менше рис, спостережених у сучасному їм періоді, опоетизованих народною фантазією і втілених у гострих, часто гротескних формах.

За принципом художньо-образного узагальнення подільська глиняна іграшка поділяється на дві групи. Перша об'єднує іграшки, для яких характерні простота й компактність форми, гранична умовність образу-типу. Вони статичні, з нерозділеними або ледь розділеними об'ємами, переважно розраховані на один фронтальний чи профільний кут зору, відзначаються простими елементами розпису в один—три кольори, що творять неяскраву стриману декоративність. Своєрідний художньо-емоційний лад їх посилює здатність звукоутворення.

В іграшках другої групи художньо-образні узагальнення складніші. Монолітність основного об'єму збагачена ліпними елементами. Їх форми та композиції — тривимірні. Ширшою є також колірна гама їхнього розпису — від ніжних, пастельних до яскравих соковитих барв.

На основі цих іграшок розвинулась тематична пластика малих форм. У 1920—1940-х рр. подільські гончарі почали виготовляти сюжетні композиції, які відображають „радянську дійсність". Автором більшости робіт,

---

[63] МЕХП ІН НАН України, № 18803.

[64] Богуславская И. Я. Русская глиняная игрушка.— Ленинград, 1975.— С. 9.

[65] Michalides P. Ludove hracky na Slowensku.— Bratislawa, 1974.— S. 72.

[66] Seweryn T. Polskie zabawki ludowe.— Warszawa, 1960.— S. 94—102.

[67] Ungarische Bauernkunst.— Budapest, 1958.— Il. 52—53.

що збереглися,— „Білі тікають“ (1920), „Кіннота Будьонного“ (1921), „Демонстрація“ (1935) та інших — є І. Гончар. Поява та стрімкий розвиток сюжетної пластики на „радянську тематику“ посилили увагу до творів ідеологічно-пропаґандистського спрямування. Вони були покликані задовольняти „зрослі культурні потреби населення“, „агітувати за радянський лад“, „поєднувати в собі культурно-ідеологічні й водночас життєво-соціальні функції“. Ці твори мали переваги при відборі експонатів для виставок. Своєю чергою Всеросійська сільськогосподарська та кустарно-промислова виставка (Москва, 1923), Республіканська виставка українського народного мистецтва (Москва, 1936), Всесоюзна сільськогосподарська виставка (Москва, 1939) продемонстрували і зміцнили тенденцію до оповідности „осучаснення“ тематики глиняної пластики малих форм, у тому числі подільської.

У другій половині XX ст. на Поділлі географія осередків глиняної іграшки звузилася. Соціально-економічні зміни і, зокрема, становлення фабричного виробництва іграшок послабили виховну роль народної іграшки. Глиняні іграшки уже не виготовляли до християнських свят, оскільки радянською тоталітарною державою заборонялось їх відзначати. Осередки глиняної іграшки поступово згасали. Народні іграшки переважно були поза увагою, не колекціонувались. Згодом залишились лише окремі майстри народної іграшки. Їх виготовляють Ф. Міщенко (1926 р. н.), Т. Прокопенко зі села Бубнівки Вінницької, О. Пиріжок (донька Я. Бацуци) зі села Адамівки Хмельницької, І. Бойко (1932 р. н., учень О. Поповича) зі села Гончарівки Тернопільської областей. Твори цих майстрів представлені традиційними типами — іграшкові посудинки, коники, пташки. Серед них немає ляльок.

Коники, пташки[68] Ф. Міщенко та Т. Прокопенко невеликі за розмірами, округлі, „легкі“ за формою, прикрашені рослинним та геометричним орнаментами, виконаними у біло-зелено-коричневій гамі кольорів.

Іграшкові мисочки, горнятка, двійнятка, куманці[69] О. Пиріжок вирізняються витонченістю форми. В оздобленні їх майстриня застосовує рослинні мотиви, нанесені темно-червоним ангобом.

Іграшкові посудинки І. Бойка лаконічно оздоблені ритованим орнаментом або малюнком в один—три паски чорного кольору; фіґурки коників, пташок — пластично-фактурними наліпами, які передають характерні ознаки тварин. Іграшки вкриті поливою.

У Хмельницькому іграшки виготовляє Ф. Куркчі. Його чорнолисковані свищики щодо іконографії та статуарности мають певні ознаки новітньої стилізації[70].

Випускник Косівського технікуму художніх народних промислів С. Дяків зі села Голгочого Бережанського району Тернопільської области поряд зі звичними вершниками, кониками, баранчиками виліплює фіґурки інших тварин — їжаків, хом'ячків, черепашок, білочок тощо[71].

Декотрі гончарі продовжують працювати у жанрі пластики малих форм. Особливо високого розквіту мала пластика набула у творчості

[68] Музей народної архітектури та побуту у Києві, № КС 7933—7935, 7946—7956.
[69] Національний музей у Львові, № 41710—41711, 47048/4, 6, 10, 11.
[70] Найден О. С. Українська народна іграшка...— С. 204.
[71] ТКМ, № СКФ 1377, 1379—1381, 1385—1388, 1462—1474.

О. Ганжі. Він відомий як автор оригінальних пластичних композицій. Його твори дістали високу оцінку мистецтвознавців[72], експонувались на республіканських та міжнародних виставках, зберігаються у багатьох вітчизняних і зарубіжних музеях, приватних колекціях.

Отже, традиції народної глиняної іграшки на Поділлі дотривали до початку XXI ст. Змінилися лише її функціональні акценти. Іграшка сприймається не як засіб виховання, хоч і викликає зацікавлення у дітей. Вона стала сувеніром з ознаками „національного стилю".

Liudmyla HERUS

PODILIA FOLK CLAY TOYS IN THE LATE 20TH C.

The article sheds some more light on how folk clay toys in Podilia region were handled. It also attempts to find out what caused their decline as toys and transformed them into ornaments (small-sized artifacts of decorative art). The article examines individual artifacts (in terms of their form and decoration). It also looks at some general features universal for most Podilia folk clay toys.

[72] Гудак В. А. Кераміка.— С. 422; Данченко О. Гончар-скульптор Александр Ганжа // Декоративное искусство.— 1974.— № 5.— С. 43—44.

Уляна МОВНА

ЗНАКОВА ФУНКЦІЯ МЕДУ В РОДИННІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ І ПРИКАРПАТТЯ

Традиційна народна культура, поряд з іншими етноідентифікуючими факторами, належить до тих елементів, які засвідчують прадавні історичні корені українського етносу, його національну самобутність. Одним з найбільш стійких і своєрідних її компонентів є народна обрядовість. Від найдавніших часів з її допомогою українці намагалися упорядковувати, фіксувати у неписаних правилах і передавати нащадкам звичаї свого родинно-побутового життя. Найважливіші події (народження, одруження, смерть) супроводжувалися такими ж усталеними нормами, або родинними обрядами,— родильними, весільними, похоронними.

Родинна обрядовість належить до категорії важливих об'єктів дослідження у сфері традиційно-побутової культури українського етносу. Неабияку роль у родинній обрядовості, зокрема українців Карпат і Прикарпаття, відігравав мед. Належачи до елементів матеріальної культури, він займав проміжне місце в умовному поділі явищ навколишньої дійсности на світ фактів і світ знаків[1]. Мед потенційно може бути використаний як річ і як знак. Залежно від того, які властивості актуалізуються („речовість" чи „знаковість"), він набуває того чи іншого семіотичного статусу, тобто займає певне місце на шкалі семіотичности явищ, штучно створеній людиною. Таким чином, семіотичний статус речей відображає конкретне співвідношення „знаковости" і „речовости" та відповідно — символічних і утилітарних функцій. У цьому контексті актуалізується символічна функція меду, і він виступає річчю з високим семіотичним статусом. Входячи у певну семіотичну систему (у нашому випадку в родинну обрядовість), мед функціонує як знак[2]. Але власне ця символічна функція меду не отримала донині адекватного висвітлення в етнографічній літературі. Побіжно про роль меду у весільній обрядовості гуцулів повідомляли С. Витвицький[3], В. Завадський[4], В. Козарищук[5], лемків —

---

[1] Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры.— Тарту, 1970.— Вып. 1.— С. 14.

[2] Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры.— Ленинград, 1989.— С. 71.

[3] Witwicki S. Rys historyczny o Huculach.— Lwów, 1863.— S. 108—109.

[4] Zawadzky W. Huculi. Szkic etnograficzny // Klosy.— Warszawa, 1873.— T. 17.— N 430.— S. 205—206.

[5] К[озарищук] В. Із буковинських карпатських гір // Наука (Відень).— 1889.— № 7.— С. 474—486.

І. Кузів[6], бойків — О. Рошкевич[7]. Короткі згадки про ритуальне навантаження меду знаходимо в описах бойківського весілля у селах Мшанці В. Гнатюка[8] та Лавочному З. Кузелі[9]. В одній з праць польського етнографа О. Кольберґа[10] подано фраґментарні дані про значення меду в похоронних звичаях покутян. Важливим джерелом, яке заслуговує на увагу дослідника знакової функції меду в сімейній обрядовості українців, є фундаментальна п'ятитомна праця В. Шухевича[11], в якій описано весільні і похоронні обряди з ритуальним використанням меду. Коротко зупинився на ролі меду в родильній та весільній обрядовості горян Я. Фальковський[12]. Роль меду відзначив З. Кузеля у відомій розвідці, присвяченій українському похоронному обрядові[13]. Цікавилися цією проблемою також Л. Дем'ян[14] і П. Богатирьов[15].

На основі літературних джерел та більшою мірою польових матеріалів спробуємо зробити узагальнення та бодай частково заповнити цю лакуну в етнографічній літературі.

Давні вірування пов'язані з культом родючости, зокрема „рожаничними трапезами", які відбувалися два рази на рік — на другий день Різдва Богородиці (9 вересня ст. ст.) і на Різдво Христове (25 грудня ст. ст.), на яких присутні пригощалися від пожертвувань язичницьким божествам, вплинули на розвиток практики магічного використання певних видів їжі. Так, мало місце ритуально-маґічне застосування меду в родильних обрядах українців[16]. У Карпатах мед лили у першу купіль немовляти, щоб його любили, „як мед пчоли" (села Верховина-Бистра, Люта Великоберезнянського району Закарпатської области)[17]. До води додавали меду, аби новонароджена дитина „була солодкою", „аби здоров'я, аби хлопці люби-

---

6 Кузів І. Жите-буте, звичаї і обичаї гірського люду // Зоря (Львів).— 1889.— № 18.— С. 299.

7 Roszkewicz O., Franko I. Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie powiatu Stryjskiego.— Kraków, 1886.— S. 21.

8 Гнатюк В. Бойківське весілля в Мшанці Старосамбірського повіту // Матеріали до українсько-руської етнології.— Львів, 1908.— Т. 5.— С. 1—29.

9 Кузеля З. Бойківське весілля в Лавочнім Стрийського повіту // Там само.— С. 121—139.

10 Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1882.— T. I.— S. 217.

11 Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // Матеріали до українсько-руської етнології.— Т. 5.— С. 13, 15—16, 37—41, 48, 249.

12 Falkowski J., Pasznycki B. Na pograniczu lemkowsko-bojkowskiem.— Lwów, 1935.— S. 75; Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny.— Lwów, 1937.— S. 126, 130—131.

13 Кузеля З. Посиженє і забави при мерци в українськім похороннім обряді // Записки Наукового товариства ім. Шевченка (далі — Записки НТШ).— Львів, 1915.— Т. CXXII.— С. 139—141, 150, 158—159.

14 Дем'ян Л. Традиційне бойківське весілля // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ).— 1960.— № 1.— С. 100—110.

15 Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Вопросы теории народного искусства.— Москва, 1971.— С. 201, 258—259.

16 Гаврилюк Н. К. Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця XIX — початку XX ст. // Етнографія Києва та Київщини. Традиції й сучасність.— К., 1986.— С. 227; Скуратівський В. Кухоль меду.— Львів, 2000.— С. 234.

17 Гонтар Т. Бойківська етнографічна експедиція. 1975 р. // Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАН України), ф. 1, оп. 2, спр. 222, арк. 80, 96.

ли"[18]. Так само мед брали зі собою на хрестини, а куми брали його, як ішли до церкви[19].

Весільний ритуал як один із найскладніших комплексів традиційно-побутової культури охоплює значний пласт харчової символіки, оскільки „будь-яка спільна трапеза — це в той же час дійство з певним знаковим змістом"[20]. Ось чому важливим було ритуальне навантаження меду у весільному обряді — його знакова функція виявлялася на всіх етапах весільного дійства (довесільному, весільному, післявесільному). При виконанні таких обрядів, як-от заручини, заводини, вінкоплетини, вінчання, власне весілля, пропій, проводини, зауважуємо стійке переконання, що властивості меду (за законом контакту) передаються тому, хто його куштує. На заручинах у гуцулів мати дівчини подає „згідним" пугар (келих) меду, який вони беруть одночасно й опускають мізинці у мед; згодом дають один одному, а тоді по черзі всім присутнім облизати мед з пальця. Староста при цьому каже: „Я вас благословлю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепиш бджолу від меду"[21]. В іншому випадку пригощав медом молодих староста, приказуючи при цьому: „Хай ваша любов буде солодка як мед!"[22] На Бойківщині мати хлопця, вітаючи заручених у себе вдома, клала їм у рот по ложечці меду[23]. За народними переконаннями, після куштування меду, який невіддільний від бджіл, заручені вперше стають нероздільною парою (закон подібности).

З медом пов'язували ту ж ідею родючости, здоров'я і багатства, що й з дощем. Невипадково у слов'ян існувало повір'я, що мед падає з неба на квіти, а вже з них його збирають бджоли[24]. Цим, очевидно, можемо пояснити давнє обрядове змочування медом волосся наречених[25]. Зібрані у Східних Карпатах і на Прикарпатті у XIX—XX ст. етнографічні матеріали свідчать, що на заводинах, які відбувалися напередодні весілля, медом змочували переважно вже не волосся, а лише барвінковий вінок молодих і вкривали позліткою: „Щоб солодко жили" (село Брустури Косівського району Івано-Франківської области); „це означало солодке життя" (село Шепіт Путильського району Чернівецької области); „щоб молода була мужови як мід солодка" (село Мшанець Старосамбірського району Львівської области); „аби її тримався достаток й солодким було подружнє життя"; „аби молода була така солодка, як мід"; „щоб солодко було"[26]. На Гуцульщині вінок після благословення клала молодій на голову мати або родичка молодої, яка була у парі, мазала їй уста, а часом і волосся медом й

---

[18] Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny.— S. 126; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 26, 33.

[19] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 436, арк. 52, 101.

[20] Turner W. The Forest of Symbols: Aspects of Ndemby Ritual.— New York, 1967.— P. 19.

[21] Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 13.

[22] Богатирев П. Магические действия...— С. 201.

[23] Дем'ян Л. Традиційне бойківське весілля.— С. 109.

[24] Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу.— Москва, 1865.— Т. 1.— С. 374.

[25] Там само.— С. 378.

[26] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 413, арк. 34; Гнатюк В. Бойківське весілля...— С. 16; Zawadzki W. Huculi...— S. 205—206; Свистун В. Руська сватьба в с. Колбасові на Словаччині // Підкарпатська Русь (Ужгород).— 1930.— Ч. 9—10.— С. 196; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 3, 13, 17, 25, 33, 42, 48.

вирялжала до шлюбу[27]. Вінок з позліткою мазали медом і на Покутті[28]. Подекуди на Гуцульщині медом намазували ще й чотири букети („затічки") — молодим, дружбі і дружці[29]. Мед, отже, символізував достаток і солодощі подружнього життя. Медом мазали не лише вінок, а й щоку княгині, „аби їй був тривок [життя.— *У. М.*] солоденький". Згадану процедуру повторювали через певні інтервали, мотивуючи тим, щоб любовна насолода тривала усе подружнє життя[30]. На вінкоплетинах у гуцулів гості частувалися, пили мед, при тому примовляли до молодої: „Аби ти йому навіки була така солодка, як мід"[31]. Після вінкоплетин наречені йшли до хати молодого, мати якого підносила синові з тарілки на ножі три рази мед до губ, а потім частувала ним свашок[32].

Щоб подружнє життя було солодким, наречена-горянка, вирушаючи до шлюбу, клала за пазуху пляшечку меду. Пізніше вона частувала ним гостей[33]. На Лемківщині молода, вийшовши з церкви після вінчання, ділилася з молодим цілушкою хліба з дрібкою меду[34]. Спільне споживання їжі мало синдіясмічне значення, тобто допомагало закріпити спілку двох осіб (шлюб)[35].

В обрядовій практиці населення Карпат і Прикарпаття широко побутував звичай зустрічати молодих після шлюбу (зятя з почтом, коли він приходив за дружиною, невістку в свекрухи) у вивернутому кожусі з хлібом і медом. В частуванні медом, яке відбувалося після повернення з церкви, власне і полягала магічна дія, що мала на меті підсилити взаємну любов подружжя; вона характерна для всього Карпатського і Прикарпатського реґіону з локальними інваріантами. Медом, як звичайно, пригощала мати (іноді разом з батьком) — по одній ложці три рази молодих, дружбів, кумів, усю весільну дружину (села Зелена, Бистрець Верховинського району Івано-Франківської області); „мама мізинцем вмочає три рази в мід і тільки молодим дає покушати, щоб солодко жили" (село Брустури Косівського району); „молодим дають меду, як прийдуть зі шлюбу" (село Соколівка Косівського району); „батьки по ложці три рази обходили медом тільки молодих" (село Верхній Ялівець Путильського району); „батьки частували молодих лижкою меду один раз, а потім всіх гостей" (село Шепіт Путильського району); „весільні матка і батько гостей медом частували, кроїли „батьківський колач" — солодили життя молодим"; „староста гостив нареченого медом і мовив: „Так би солотко любили як міт солоткий!" або „як міт солоткий, так би і они солоткі" (села Головка, При-

[27] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 3; Witwicki S. Huculi // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego.— Kraków, 1876.— T. 1.— Cz. 2.— S. 82.
[28] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 64.
[29] Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 16; Нагірняк І. Гуцульське весілля в Буковинських Карпатах // Домашевський М. Історія Гуцульщини.— Чикаго; Львів, 1995.— Т. 1.— С. 170.
[30] К[озарищук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 477.
[31] Ворон А. Гуцульські звичаї // Підкарпатська Русь.— 1932.— Ч. 1—3.— С. 30.
[32] Кузеля З. Бойківське весілля...— С. 133.
[33] Falkowski J., Pasznycki B. Na pograniczu...— S. 75; Falkowski J. Zachodnie pogranicze...— S. 130; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 33.
[34] Kolberg O. Sanockie-Krośnieńskie. Cz. 1 // Kolberg O. Dzieła wszystkie.— Wrocław; Poznań, 1974.— T. 49.— S. 401.
[35] Кагаров Є. Форми та елементи народньої обрядовости // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.— К., 1928.— Вип. 1.— С. 45.

сліп Міжгірського району Закарпатської області)[36]. На Бойківщині і Лемківщині мати виносила мед на „тарилі"[37]. Подекуди не частували медом, а лише намазували ним уста молодим і всім учасникам весільної дружини[38]. Якщо ж молоді після шлюбу поверталися кожен до себе додому, молоду вітала мати, даючи їй лизнути меду, зі словами: „Бись так вам солодко жити, як цей мед"[39]. По прибутті зятя теща тричі натирала йому медом щоки, чоло і бороду[40] або проводила тричі лише по устах зі словами: „Щоби вам було так солодко, як мід солодкий". Після цього молодий так само намазував медом уста весільних гостей[41]. У горян існував звичай зустрічати молодих калачем з медом, який мати ламала, вмочуючи у мед, і по черзі робила чотири хрестики (на чолі, бороді і плечах) молодим, дружбі та дружці[42] або самим лише медом робила знак хреста на чолі, щоках молодим і давала по ложці меду з'їсти (село Сопіт Сколівського району Львівської області)[43]. В окремих районах Бойківщини староста молодої стояв біля входу в хату з мискою меду, який підносив спочатку молодим, а потім всім гостям на кінчику ножа (село Нагуєвичі Дрогобицького району Львівської області)[44]. У гуцулів під час обряду зустрічі невістки в домі чоловіка свекруха давала їй колач з медом[45], у бойків — робила знак хреста медом на чолі, щоках і давала ложку з'їсти, „аби такий солодкий вік був"[46]; мати мочала мізинець у мед, сама лизала і давала лизати молодій (село Верхні Ворота Воловецького району Закарпатської області)[47]. Споживання меду, отже, прилучало наречену до роду нареченого. „Щоб за водою не сплили солодощі любові",— так пояснювалася ритуальна заборона змивати мед з обличчя[48].

Мед був і на самому карпатському весіллі — перед молодими стояла склянка („порція") з медом, яким згодом вони частували батьків[49]. Обрядове вживання меду на весіллі характерне і для інших реґіонів України[50], а також болгар, чехів, словаків, поляків[51].

---

[36] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 413, арк. 5, 10, 14, 18, 29, 34; спр. 435, арк. 25, 33; Богатирев П. Магические действия...— С. 258.

[37] Кузеля З. Бойківське весілля...— С. 139; Кузів І. Житє-бутє...— С. 299.

[38] Zawadzki W. Huculi...— S. 205—206.

[39] Гонтар Т. Бойківська етнографічна експедиція. 1976 р. // Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 230, арк. 31.

[40] К[озарищук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 480.

[41] Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 39.

[42] Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny.— S. 130; Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność.— Lwów, 1899.— S. 473; Roszkewicz O., Franko I. Obrzędy...— S. 21.

[43] Гонтар Т. Польові матеріали про одяг, народне харчування. 1973 р. // Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 212, арк. 61.

[44] Борисенко В. К. Весілля в с. Нагуєвичах у записах Петра Франка // НТЕ.— 1989.— № 4.— С. 45.

[45] Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні.— К., 1988.— С. 134.

[46] Гонтар Т. Польові матеріали...— Арк. 61.

[47] Там само.— Арк. 44.

[48] Полянський Г. Ворожбитство // Беседа (Львов).— 1887.— № 18.— С. 186.

[49] К[озарищук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 480; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 19; спр. 436, арк. 86, 122.

[50] Борисенко В. Весільні звичаї...— С. 117, 119; Колтатів С. Рукопис...— Спр. 239, т. 1, арк. 73—74.

[51] Komorovsky J. Tradičná svadba u slovianov.— Bratislava, 1976.— S. 125.

Наступного дня вранці на розплітання коси молодої виносили з комори „діраві“ калачі, які розламували і вмочували у мед на „талірі“. Молода підходила до кожного з гостей, опускаючи у мед шматок калача і клала їм у рот[52]. Калачем з медом, що залишився після заводин, частували гостей на „пропої“, який відбувався наступного дня після весілля або ввечері того ж дня. Мати молодої обходила молодого три рази, намазуючи йому уста медом[53]. На Покутті на другий день після шлюбу, на так званому сніданку, „кроїли виткий колач з дірков“ весільні батьки або самі молоді, вмочуючи його в мед і частуючи усіх гостей зі словами: „Прошу вас на солодкий медочок“. Після цього гості обдаровували молодих[54]. Подекуди цей обряд називався „мед пити“ і відбувався у весільного батька:

Ми до батька прийшли,
мед-горілку пили,
батька з собою забрали

(село Русів Снятинського району Ів.-Франк. обл.)[55].

На проводинах у гуцулів княгиня зі словами „Прошу тата на дар!“ передавала свекрусі принесений з дому калач. Свекор переламував його на шматки, обмочував у меді і пригощав присутніх, віншуючи: „Щобисте були такі чесні і величні у Бога, йик цес колач, а житє щоби вам було таке солодке, йик цес мід“[56]. Цей обряд мав на меті закликати щастя і достаток до хат присутніх.

Спеціальною словесною формулою не супроводжувалося частування жінок медом на Покутті, які після виводу завивали княгиню (село Назурна Коломийського району Івано-Франківської області)[57].

Важливою є символічна функція меду в похоронній обрядовості мешканців Карпатського і Прикарпатського реґіону. Його широке використання у культі померлих тісно пов'язане і ґрунтується на народних поглядах на ролі бджіл як втілення людської безсмертної душі. Так, на Покутті в хаті, де лежав покійник, як напій для душі ставили горнятко меду[58]. Гуцули ввечері після похорону клали на вікні горня з медом для душі, яку підстерігали цілу ніч, не лягаючи спати. Вранці приглядалися і казали, що душа трошки надпила[59]. Подібні звичаї побутували і в інших районах України[60]. Якщо померла дитина, то ставили на ніч мед і калач, щоб ду-

---

[52] Ворон А. Гуцульські звичаї.— С. 34.

[53] К[озарищук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 480; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 48.

[54] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 14, 17, 19, 64; спр. 436, арк. 34, 38, 46, 52, 58, 68, 86, 101.

[55] Там само.— Арк. 33.

[56] Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 61.

[57] Waigiel L. Rys miasta Kolomyi.— Kolomyja, 1877.— S. 94.

[58] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 16—17; Mroczko K. Sniatyńszczyzna // Przewodnik Naukowy i Literacki.— Lwów, 1897.— S. 593.

[59] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 13, 25, 42; Кузеля З. Посиджінє...— С. 141.

[60] Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— Lwów, 1921.— S. 196—197.

ша мала чим поживитись, як прийде[61]. Джерелом цього обряду слугувало переконання, що мед — найпридатніша пожива для бджолоподібних душ. Цими ж світоглядними уявленнями зумовлювалося покладання медівничків до труни дитині-небіжчикові на Буковині[62]. Мед розглядався українцями як загальна жертва померлим, про що свідчить приготування спеціальної обрядової страви — так званого колива (добре розвареної пшениці, змішаної з медовою ситою), а також медівників, які виконували важливу знакову функцію у похоронних і поминальних обрядах XIX — першої половини XX ст.— на поминках і щорічних поминальних обідах. Приготування колива — це ще дохристиянський звичай, що прибрав грецьку назву „kollybon"[63]. На Пряшівщині коливо — „варена, з медом змішана і всілякими плодами (горіхами, сушеними сливами, маслинами, солодкими коренями) наповнена пшениця приноситься або в церкву, або на гроби для споживання священиком і жебраками..."[64] Коливо стояло на столі під час похоронної відправи (парастасу) в хаті небіжчика[65]. „Пшениця" зі сливами та медом, що перебувала у „хитавній мисці" разом з 12 свічками (її під час опроводів піднімали вгору й хитали нею, а тоді клали на труну — „деревище"), фіґурувала як неодмінний атрибут похоронного походу на Гуцульщині. Пшеницю у мисці залишали під хрестом на гробі на поживу душі[66]. У Східних Карпатах і на Прикарпатті після внесення труни до церкви на парастас засолоджену медом пшеницю ставили на престіл. Після заупокійної молитви брали миску з коливом і підносили її тричі вгору, повторюючи: „Вічна пам'ять". Після внесення до хати це коливо — „пшеничку" — куштували на післяпохоронному поминальному „обіді"[67]. Він розпочинався з ритуального його споживання[68]. Подекуди на Покутті їли „пшеничку" з медом перед останнім цілуванням у церкві, де її давали кожному по ложці[69]. За народними віруваннями українців досліджуваного реґіону, кожен з присутніх перед „обідом" повинен три рази скуштувати колива, бо „хто кілька зерен з'їсть, тілько гріхів з небіжчика здойме"[70]. Інколи (села Підвисока, Микулинці, Русів, Джурів Снятинського, Городниця, Росохач, Серафинці Городенківського, Жабокруки, Бортники Тлумацького районів Івано-Франківської області) коли-

[61] Schnaider J. Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny // Lud.— Lwów, 1907.— T. 13.— Zesz. 2.— S. 108.

[62] Ракова О. Похоронні звичаї й обряди в с. Раранчу Чернівецького повіту // Етнографічний збірник.— Львів, 1912.— Т. XXXI—XXXII.— С. 339—340.

[63] Митрополит Іларіон. Дохристинські вірування українського народу.— К., 1992.— С. 259.

[64] Литургический катихиз или изъяснение св. Литургии и некоторых церковных обрядов. По новой скрижали.— Прешов, 1851.— С. 33.

[65] Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в с. Зелениці Надвірнянського повіту // Етнографічний збірник.— Т. XXXI—XXXII.— С. 236.

[66] Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 249; Домашевський М. Похоронні звичаї // Домашевський М. Історія...— Т. 1.— С. 211—212.

[67] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 16—17.

[68] Там само.— Спр. 435, арк. 3, 25, 42, 58; спр. 434, арк. 16, 17, 19, 29, 30, 53, 60; спр. 436, арк. 46, 58, 80; Митрополит Іларіон. Дохристинські вірування...— С. 259; Гонтар Т. Польові матеріали...— Арк. 24, 37.

[69] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 7.

[70] Там само.— Арк. 17, 22, 32; Schnaider J. Lud...— S. 107; Кузеля З. Посижіне...— С. 190; Fischer A. Rusini.— Lwów; Warszawa; Kraków, 1928.— S. 113.

во куштували лише раз[71], пояснюючи: „аби царство небесне померлому“[72], коливо „здійме гріхи з душі“[73]. Характерною особливістю побутування цього ж звичаю в інших етнографічних районах України[74] та у слов'янських народів загалом[75] є його належність до засобів катартичної магії — мед очищає, звільняє людину від гріхів.

Мед вживали і в поминальних обрядах. „Порцію“ меду горяни ставили в церкві на третій день — „третини“ (село Зелениця Надвірнянського району)[76]. На Покутті готували коливо з медом на дев'ять, сорок днів („парастас до церкви“) та в річницю смерти[77]. Коли хтось помирав у хаті, де в господарстві була пасіка, то за душу померлого давали мед („служба за померлих у поливаний понеділок“, село Русів Снятинського району)[78].

Коливо у вигляді „сорокоустів“ приносили горяни до церкви на літургію по середах і п'ятницях в усі седмиці — тижні Великого посту. Під час літургії над коливом відправляли молебень з поминанням померлих; сорокоусти стояли у храмі упродовж шести тижнів[79]. Келишки з пшеницею і медом заповняли на „сорокоусти“ в інших етнографічних районах України[80]. На Гуцульщині на „Дмитрієву“ суботу робили споминки — „перестаси“ справляли, несли до церкви пшеницю, вдома кутю готували[81]. У пам'ятні дні — перед Дмитрієм, у „пущінє“ перед Різдвом коливо несли у церкву, а після служби — додому, де його споживали[82]. У гуцулів на гробі відбувалася тризна — клали на гріб серед іншого пшеницю з медом[83]. Тризна — „комашня“, „поминки“ — відбувалася і на Бойківщині (села Велика Волосянка, Довжки, Орявчик Сколівського, Лихобора, Махнівець, Старе Кобло Старосамбірського, Розлуч Турківського районів Львівської області)[84]. Традиція щорічних поминальних обідів на гробі („тризн“) сягала звичаїв ще ранніх слов'ян, про що згадував арабський письменник X ст. Ібн Даст. У річницю спалення померлого на його могилі родичі могли ставити і випивати до двадцяти дзбанів меду[85].

Підсумовуючи, зазначимо, що мед виконував значну символічну функцію у родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття. На роз-

---

[71] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 16, 19, 29, 60; спр. 436, арк. 8, 43, 58, 80, 86.

[72] Там само.— Спр. 435, арк. 25.

[73] Там само.— Арк. 58.

[74] Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ русскимъ Географическимъ обществомъ. Юго-Западный отдѣл. / Матеріалы и изслѣдованія, собранныя д.-ч. П. П. Чубинскимъ.— Санкт-Петербургъ, 1872.— Т. 3.— С. 28; Nowosielski A. Lud ukraiński.— Wilno, 1857.— T. 1.— S. 140; Kolberg O. Chełmskie.— Kraków, 1891.— S. 182.

[75] Fischer A. Zwyczaje...— S. 389.

[76] Онищук А. Похоронні звичаї...— С. 236.

[77] Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 436, арк. 46, 58; спр. 434, арк. 22.

[78] Там само.— Спр. 434, арк. 32.

[79] К[озарищук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 327.

[80] Колтатів С. Культура вільховчан (село Вільховець над Дністром) // Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 239-і, арк. 73—74; спр. 239-к, арк. 11.

[81] Гонтар Т. Польові матеріали...— Ф. 1, оп. 2, спр. 213, арк. 23.

[82] Там само.— Арк. 29.

[83] Кузеля З. Посижінє...— С. 139.

[84] Онишкевич М. Словник бойківських говірок.— К., 1984.— Ч. 1.— С. 370.

[85] Fischer A. Święto umarłych // Rozprawy i wiadomości z Muzeum im. Dzieduszyckich.— Lwów, 1921—1922.— T. 7—8.— S. 71.

виток практики магічного використання меду в родильних обрядах населення досліджуваного реґіону вплинули давні вірування, пов'язані з культом родючости. Важливим було ритуальне навантаження меду у весільному обряді, де його знакова функція виявлялася на всіх етапах весільного дійства — починаючи від заручин і аж до виводу. Мед символізував солодкість подружнього життя, а його спільне споживання закріплювало спілку двох осіб (шлюб). При виконанні таких обрядів, як-от заручини, заводини, вінкоплетини, вінчання, власне весілля, пропій, зауважуємо стійке переконання, що властивості меду за законом контаґіозної магії передаються тому, хто його куштує чи намазується ним. Дослідження медової символіки традиційного весільного комплексу є доволі цікавим у плані вивчення сімейно-шлюбних відносин, традиційного світогляду українців Карпат і Прикарпаття. Разом з тим матеріали з харчової символіки можуть бути використані для характеристики етногенетичних процесів та історико-культурних контактів. Неабиякою була символічна функція меду в похоронній обрядовості мешканців Карпатського і Прикарпатського реґіонів. Його широке використання в культі померлих тісно пов'язане і ґрунтується на народних поглядах на роль бджіл як втілення людської безсмертної душі, а тому джерела поминальних обрядів з використанням меду як звичайної офіри Богові розглядаємо в контексті народних поглядів на людську душу, зокрема доцільности уживання меду як поживи для душі.

Uliana MOVNA

THE SYMBOLIC ROLE OF HONEY IN FAMILY RITUALS IN CARPATHIAN AND SUBCARPATHIAN REGIONS

The article examines the symbolic role of honey in the family rituals of Carpathian and Subcarpathian Ukrainians at birth, marriage and death. The practice of using the magical powers of honey for maternity rituals developed under the influence of ancient beliefs associated with fertility cults.

The symbolic meaning of honey featured heavily in marriage rituals. Its symbolism was manifest throughout all stages of a wedding. Honey was a symbol of how sweet a married life was to be, and the partaking of it by the two sealed their union. From the way these wedding rites were performed one gets an idea of how strongly convinced people were that honey's magical powers might pass to other people who tasted it or spread it over themselves.

By the same token, this symbolism had a role to play in funeral rituals as well. The reason it figured strongly in the cult of the deceased was popular beliefs about the bee as a symbol of immortality of the human soul. We, therefore, tend to look at the origins of remembrance rituals where honey was used in the context of popular perceptions about the human spirit, and, as an extension, about the use of honey as food for the soul.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Роман КИРЧІВ

ФОЛЬКЛОР У СИСТЕМІ НОВОЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ (Основні аспекти предметного окреслення проблеми)

Для опрацювання і осмислення зазначеної у заголовку проблеми потрібне попереднє з'ясування з погляду сучасної науково-фольклористичної думки цілої низки питань теоретико-методологічного характеру. Перше з них, здавалось би,— гранично просте і дефінітивно визначене, але все-таки трактоване неоднозначно в різних джерелах і в різних сучасних авторів: що таке фольклор, яке його предметне поле, сучасна функціональна сфера і культурний контекст. Отже:

1. Фольклор як словесна культура. Уже це формулювання вказує на те, що дотримуємося звичного в нашій науці і в науках деяких інших країн, зокрема Росії, Білорусі, Чехії, Словаччини, Болгарії, уживання терміна „фольклор" у значенні, прирівняному до синонімічного виразу „усна народна словесність". Себто для означення словесної (вербальної) традиційної народної художньої культури. І хоч цей термін у нас є вживаним і в дещо ширшому сенсі, вираженому бінарними означеннями типу „музичний фольклор", „танцювальний...", „образотворчий...", усе ж до того широкого охоплення предметного поля традиційної народної культури, що бачимо у Західній Європі, Америці, не доходить. Його прикладне розуміння у нас значно вужче навіть від визначення, запропонованого нарадою при ЮНЕСКО урядових експертів щодо збереження фольклору (Париж, 1 березня 1985 р.): „Фольклор (у ширшому сенсі частина традиційної народної культури) — це колективна і основана на традиціях творчість груп або індивідуумів, позначена надіями і сподіваннями суспільства, творчість, що є адекватним виразом їх культурної і соціальної самобутности; фольклорні зразки і цінності передаються усно, шляхом імітації й іншими способами. Його форми охоплюють мову, усну літературу, музику, танці, ігри, міфологію, обряди, звичаї, ремесла, архітектуру й інші види художньої творчости"[1].

З цього широкого осмислення терміна за нашим розумінням залишається головно те, що тут значиться: „усна література", трансформовані в певних словесних текстах міфологічні уявлення, а також словесний супровід обрядів і звичаїв. Сама акція обрядів і звичаїв, народне будівництво, ремесла, ігри належать до предметного поля етнології, народна мо-

---

[1] Цит. за: Гусев В. Е. Фольклор // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии.— Минск, 1993.— С. 377.

ва — до діалектології, інші види художньої творчости — до народного мистецтва. Отож, приймаємо загалом семантичне окреслення поняття „фольклор" як „сукупности словесних текстів, які ввійшли в усну побутову традицію того чи іншого етносу або — вужче — якоїсь локальної, професійної спільноти"[2].

Поряд з усною народною словесністю, як головною предметною субстанцією нашого терміна „фольклор", окремими понятійними категоріями виступають іменування фольклором і деяких позавербальних видів традиційної народної духовної культури. Але в такому сенсі поняття „фольклор" уживається звичайно з відповідним попереднім означенням: музичний, обрядовий, танцювальний, ігровий, вишивальний фольклор.

Аналіз дефініцій фольклору в різних авторів показує, що навіть у рамках його звуженого потрактування — як усної народної словесности — в обсяг її вкладається неоднаковий зміст. Так, Юліан Кшижановський зараховує до фольклору і всі ті ділянки традиційної народної культури, які тісно пов'язані зі словом, становлять органічну єдність з ним, а саме: звичаї і обряди, вірування і забобони, традиційні метеорологічні і лікувальні знання тощо[3].

Фольклорист Борис Путілов, окреслюючи вектор предметного поля фольклору, виходить з того, що він є інтеґральною складовою традиційної культури, зокрема духовної, тому відносить до нього все з народної словесности, що є дотичним до народної традиційности. Це не тільки художня словесність, представлена канонізованими жанрами: народних пісень, казок, леґенд, переказів, приказок, прислів'їв, загадок та ін., але й стереотипізовані у процесі побутування і традиційних функціональних зв'язків види словесности без явних ознак естетизації: заклинання, ворожба, божба побажання, формули вітання і прощання, прокляття, лайки, чутки, забобонні прикмети, ярмаркові викрики і примовляння тощо[4].

У права фольклору вводиться і новочасна усна словесність, у тому числі й та, яка виражала опозиційні настрої до радянського тоталітарного режиму, позначена духом протесту і боротьби, яка в умовах цього режиму була під забороною, вважалася поза законом.

У світлі сучасних досліджень фольклору особливо очевидним є факт, що навіть при обмеженні його предметної сфери словесною традиційною культурою ніяк не можна підходити до нього лише з філологічного боку і лише як до „мистецтва слова". Мусить бути врахована синкретична природа фольклору, себто його органічна пов'язаність з іншими ділянками традиційної культури, з його побутовою функціональністю. А отже,— з етнографією. Ясна річ, що наука повинна змагати до якомога докладнішого розмежування предметного засягу фольклористики та етнографії. І, можливо, не стільки в дефінітивному плані, скільки в процесі вирішення конкретних дослідницьких завдань, міри поєднання філологічної і етнологічної методик.

---

[2] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории.— Ленинград, 1986.— С. 30.

[3] Krzyżanowski J. Folklor // Słownik folkloru polskiego.— Warszawa, 1965.— S. 104—106.

[4] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— Санкт-Петербург, 1994.— С. 14, 26—27, 31.

У конкретному випадку розробки нашої теми таке поєднання є необхідним не тільки щодо освітлення сучасного стосунку фольклору до інших сеґментів традиційно-побутової культури, але й до новочасних реалій суспільно-політичного життя та до професійної культури.

2. Питання сучасного фольклоротворення і ознак фольклорности словесної новотворчости. Можна сказати, що вже з самого початку становлення фольклористики як наукової дисципліни, себто з кінця XVIII — початку XIX ст., збирачі й дослідники звертали увагу на процес перманентного руйнування і безповоротної втрати пам'яток усної народотворчої традиції. Зоріан Доленга-Ходаковський (1784—1825) у своєму відомому трактаті „Про Слов'янщину перед християнством" (1818) наголосив, зокрема, на особливо неґативній з цього погляду ролі католицької церкви, яка у своїй ортодоксальній нетерпимості до залишків язичництва спричинилася до знищення багатої і виняткою цінної верстви первісної культури слов'янських народів.

Тема занепаду, нидіння фольклорної традиції під впливом поступу цивілізації, освіти, урбанізації перебуває у полі уваги і багатьох інших дослідників, не так українських, оскільки деструктивні процеси у сфері усної словесности нашого народу позначилися набагато меншою мірою, ніж у фольклорах західнослов'янських й інших європейських народів. Але й в українській фольклористиці час від часу порушується ця тема, зокрема в останні десятиліття XIX — на початку XX ст. коли і в усній народній творчості все очевиднішими стають втрати і неґативні зміни, зумовлені послабленням патріархальних звичаїв і поглибленням соціального розшарування села, впливом культури міського, робітничого і солдатського середовищ, денаціоналізаторської політики російських, польських, австрійських та угорських поневолювачів України. Навіть Михайло Драгоманов з тривогою говорив про псування народної творчости фабрикою, містом[5].

Однак учені, які уважно стежили за ходом сучасного їм процесу фольклоротворення на основі безпосередніх польових досліджень (чужих і власних) не поділяли цього песимізму. Уже І. Франко у статті „Дещо про Борислав" з циклу „Знадоби до вивчення мови і етнографії українського народу" (1882) наголосив, що „поетична творчість нашого народу ще не вичерпалася", що цей народ „усе ще спосібний видобувати чимраз нові тони, відзиватися чимраз новими, а все хорошими, ніжними і характеристичними піснями на всі біжучі справи, котрі глибше діткнуть його життя і показують вплив на його суспільні і економічні обставини..."[6] Підтверджує ці слова текстами свіжозаписаних ним пісень про бориславські нафтові промисли і про працю на них заробітчан з навколишніх прикарпатських сіл.

У цьому зв'язку І. Франко, до речі, висловив вельми цікаві міркування про природу фольклорного новотворення та його пов'язаність не просто з насущними справами суспільного життя, а такими, що вражають

[5] Драгоманов М. Псоване українських народних пісень // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство.— Львів, 1900.— Т. II.— С. 197—212.

[6] Франко І. Зібр. творів: У 50 т.— К., 1980.— Т. 26.— С. 186.

увагу і уяву народного загалу. „Звісна річ,— пише він,— не всякі справи, навіть не всякі важні для народу справи відкликаються в його піснях. Щоб яке діло відкликалося в пісні народній, до сього треба: 1) щоб те діло було йому близьке, тикало часто його життя, вражувало ненастанно його увагу; 2) щоб воно тикало не певні вибрані єдиниці, але цілу масу народу чи то в цілім краю, чи тільки в певній місцевості, т. є., звівши се на інші слова, щоб було діло більше економічне, ніж політичне, і 3) щоб діло те було для народу ясне і зрозуміле"[7].

Наводжу ці слова, оскільки їх смисл стане в пригоді і в подальших розважаннях про різні прояви, аспекти і механізми сучасного фольклоротворення. Так само цінними є присвячені проблемі фольклорного новотворення праці Володимира Гнатюка і Філарета Колесси, їхні спостереження, аналітичні судження і висновки[8].

У новітню добу ще гостріше і категоричніше постає питання про реальний стан і можливість продовження фольклорної традиції. Особливо в країнах, де функціонування і життєздатність цієї традиції постійно знижуються і втрачають свої питомі прикмети. Така ситуація викликала в дослідників не тільки песимістичні рефлексії про „засмічення традиції", нівеляцію, зникнення „традиційних форм", але й зрезиґновані констатації про „смерть фольклору"[9].

І знову ж таким крайнім тезам протиставляються у фольклористиці заперечення, твердо основані на актуальному досвіді живої фольклорної традиції — і не тільки її реґенерації, але й активного творчого розвитку та збагачення, причому також не тільки у відсталих народів, але й таких, що живуть і діють у сфері новочасних суспільно-політичних, економічних та культурних цивілізаційних процесів, до яких належить, зокрема, і український народ. Його усна словесність увійшла в XX ст. з повнотою своєї життєво-творчої сили і з потужним запасом традиційности, яка є особливо важливою не тільки для трансмісії і функціонування в новому часі попередніх фольклорних надбань, збереження їх не як пережитків, а як живої спадщини, але й для продовження процесу фольклорного новотворення.

Водночас український фольклор пройшов крізь XX ст. не без втрат і не без істотних змін, що зумовлені як природним процесом відходу віджилого і нарощення нових рис, так ще більшою мірою чинниками насильного характеру, деструктивного впливу, яких, як, мабуть, ні в одне з попередніх століть історії українського народу, не довелося йому зазнати. Якщо фаталістичним судженням про „згасання", „відживання", „приреченість", „смерть" фольклору в новітній час протиставляється реалістична антитеза зі ствердженням тяглости фольклорної традиції, але з історично детермінованими змінами в ній, то це цілком стосується і української народнопоетичної дійсности.

---

[7] Франко І. Зібр. творів.— Т. 26.— С. 187.

[8] Гнатюк В. Пісенні новотвори в українсько-руській народній словесності // Записки Наукового товариства ім. Шевченка (далі — Записки НТШ).— Львів, 1902.— Т. L.— С. 1—37; 1903.— Т. LII.— С. 38—67; його ж. Війна і народна поезія // Календарик для січових стрільців і жовнірів.— Відень, 1916.— С. 68—85; Колесса Ф. Українська народна пісня в найновішій фазі свого розвитку // Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергійовича Грушевського.— К., 1928.— Кн. 2.— С. 72—98.

[9] Kowalski P. Współczesny folklor i folklorystyka.— Wrocław, 1990.— S. 8.

Якого характеру ці зміни, в чому вони полягають, як зберігаються і проявляються традиційні ознаки у фольклорній новотворчости і які її нові особливості? Докладнішу предметну відповідь на ці питання повинні дати спеціальні дослідження з системним оглядом українського фольклору у різні періоди XX ст. та з'ясуванням ступеня відображености в ньому своєї доби. Тут зупинимося лише на загальній морфології прикметних елементів, типологічних ознак і особливостей української фольклорної традиції XX ст.

3. Трансмісія і реґенерація традиційного фольклору. Вертикальна — міжпоколінна і горизонтальна — синхронна передача та відновлення надбань і досвіду фольклорної традиції — головні механізми її життя й діахронної тяглости, продуктивний ґрунт і силове поле нарощення її нових властивостей. І хоч багатьом явищам української фольклорної традиції, як писав В. Гнатюк на початку XX ст., через втрату зв'язку з реаліями життя судилося в новому часі відійти, відмерти, усе ж сила спадкоємности і творчого відтворення цієї традиції настільки велика, що на їх місце стають нові. Таким чином народна творчість постійно оновлює себе живими паростками, що йдуть від стовбура вкоріненої у рідний ґрунт традиційности[10]. Завдяки цьому і сьогодні стосовно українського фольклору XX ст. можемо повторити слова, які написав сто років тому Борис Грінченко, видаючи третій том своїх „Етнографічних матеріалів" (пісні): „Всупереч усім побоюванням, народна поезія продовжує жити в устах народу до теперішнього часу і навіть намагається пробиватися на нові шляхи. Публікована тепер книга, записи котрої, починаючи з 30-х років нашого століття, доходять до цього 1898-го року, є новим доказом цієї життєвості народного творчого духу"[11].

Головним промотором трансмісійности української фольклорної традиції залишалася на початку XX ст. обрядова народна поезія. Це переконливо засвідчують опубліковані архівні записи фольклорного і етнографічного матеріалу того часу. В силовому полі традиційної сакрально-обрядової свідомости народу разом з дотримуванням і передаванням від покоління до покоління обрядів і звичаїв календарного і родинного комплексів зберігалася і їх органічна поетично-музична складова, причому значною мірою у її архаїчних зразках і формах.

Тому курс більшовицьких правителів на викорінення традиційної народної обрядовости чи заміни її новою — так званою радянською — був важким ударом, спрямованим на знищення самого генофонду, серцевини цієї традиції. Тим більше, що цей курс тривалий час реалізувався із задіянням брутальних адміністративно-силових способів та пропаґандистської потуги імперії зла. Була, на жаль, залучена до цього злочинного діла і наука. В угоду офіційній лінії вона оголосила традиційні народні обряди пережитком і нерідко ще й з епітетом „реакційним". Навіть дослідникам XIX ст. вона закидала, що вони займалися вивченням „реакційних елементів у фольклорі, позначених впливом церковщини (духовні вірші, колядки і щедрівки, похоронні голосіння, псалми тощо)", „цікавилися

[10] Гнатюк В. Пісенні новотвори...— С. 9.

[11] Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях.— Чернигов, 1899.— Т. III.— С. XVIII.

зразками архаїчного фольклору, зокрема обрядовою поезією..."[12] І навіть тоді, коли доводилося звертатися до цього пласта народної словесности, радянські автори намагалися уникнути вживання самого терміна „обрядова", іменуючи її „поезією трудового року" чи „трудовою поезією" тощо.

У результаті такого ставлення і відповідних чинних заходів упродовж багатьох десятиліть українська обрядова народна традиція і її поезія зазнали не просто змін, а справжнього руйнування. З тієї структурної повноти, суспільно-культурної функціональности, багатства форм і розмаїття репертуару, з якими вона вступила у XX ст. і які не раз викликали подив навіть у дослідників інших країн, під кінець цього століття за сім десятиліть тоталітарного більшовицького режиму залишилися рештки.

Найвразливішим є те, що, по суті, перервано природний процес передачі, міжпоколінної трансмісії народнообрядової традиції, що з цього процесу було насильно вирвано молодь кількох поколінь. Різко знизилась роль старшого покоління, сім'ї, громади в передачі і збереженні фольклорної традиції[13]. Під час польових обстежень 1970—1980-х рр. можна було спостерігати в різних регіонах України, що обрядовий пісенний репертуар зберігся лише у пам'яті людей, здебільшого жінок, старшого віку — головно тих, які ще в часи своєї юности, молодости були його виконавцями; навіть у тих місцях, де збереглися в живому побутуванні ті чи інші види обрядової поезії (народні колядки і щедрівки, весільні, хрестинні, обрядові пісні, похоронні голосіння, веснянки тощо), їх виконують здебільшого літні люди — часто з порушенням традиційної регламентації вікового, статевого цензу виконавців. Наприклад, на Поліссі нам розповідали, що проводи русалки зі співом русальних пісень на Зелені свята здійснюють подекуди жінки старшого віку, хоч за звичаєм це мали б робити дівчата. Так само і продовження традиції „гри" веснянок завдячує ініціативі старших людей.

У цій ситуації з активного репертуару відійшли і лише почасти збереглися в пасивному — в пам'яті людей, яким сьогодні понад 70, цілі масиви обрядової поезії. Навіть на Бойківщині, де ще до недавніх часів лунали традиційні комплекси весільного обрядового співу „ладканок", тепер почуємо їх лише зрідка і в деяких місцях. Те саме стосується покутських і гуцульських „барвінкових", а в багатьох інших місцевостях України традиційна обрядова весільна пісенність цілковито вийшла з обігу. Переслідування звичаю колядування і щедрування спричинилося до заникнення зимової обрядової пісенности. Те, що подекуди з неї ще залишилося,— це здебільшого пізніші твори християнсько-релігійного походження, і хіба лише в пам'яті старших людей збереглися зразки давнього народнообрядового репертуару.

„Врем'я люте" наклало своє зловісне нівелююче тавро і на інші цикли обрядової, а також позаобрядової народної словесности. Намагаючись приглушити чи цілковито вбити у нашого народу історичну пам'ять, комуністичний режим своїми засобами „впливу" домігся того, що з багатющого фонду української історичної пісенности в діючому репертуарі утрималася лише жменька нейтральних творів — тих, що не надто торкали національно-патріотичні, волелюбні почування. Фактично відсунуто

[12] Українська народна поетична творчість.— К., 1958.— Т. 1: Дожовтневий період.— С. 161, 170.

[13] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 109.

в архів одне з таких найвеличніших досягнень світової народної епіки, як українські думи. Після насильно перерваної спроби у кінці 1920-х — на початку 1930-х рр. їх наукового видання в усі наступні десятиліття і до сьогодні цей проект в Україні так і не вдалося здійснити. Перервалася передача духовних віршів і пісень, релігійних, історичних леґенд і переказів. Поза законом поставлено стрілецький і повстанський фольклор та інші види народної словесности XX ст., що не були на догоду панівним окупаційним режимам на українській землі, передусім більшовицькому.

У сфері передачі, реґенерації і новотворення усній народній творчості безумовно було завдано великої шкоди і непоправних втрат — таких, яких вона в жодному разі не могла зазнати у результаті нормального природного процесу фольклорних змін і оновлення. Проте цей процес, його механізми не було цілковито знищено. Матеріали польових досліджень другої половини XX ст. і навіть новочасні дані з різних реґіонів України засвідчують ще значну збереженість не просто залишків, але й цілих обрядово-фольклорних структур із властивими їм традиційним синкретизмом поведінки, дії і слова та часовою і ситуаційною їх реґламентацією. Особливо це стосується зон і місцевостей етнічної території України, де у зв'язку з особливостями природно-географічних умов, специфіки економічного і культурного розвитку зберігся порівняно стабільний склад корінного населення з його певними традиційними стереотипами виробничо-господарського, громадського і сімейного побуту, де дещо меншою мірою позначився вплив новітніх цивілізаційних і урбаністичних процесів, зокрема в Карпатах, на Поліссі, у деяких місцевостях Волині, Прикарпаття, Закарпаття, Поділля.

Далі звертаємо докладнішу увагу на ці матеріали. Тут лише зазначимо, що й у винятково складних умовах тотального наступу на традиційну духовність українського народу він, цей народ, зберіг і доніс до кінця XX ст. чимало цінного зі своєї традиційности — напевне набагато більше від непоодиноких інших народів Європи, яким у новітню добу не довелося зазнати стільки бід. Доніс найважливіше — внутрішню потребу збереження живого зв'язку з традиційністю, цю притаманну прикмету свого етнопсихологічного менталітету, яку маємо змогу і тепер спостерігати у побуті українців в Україні та на поселеннях поза її межами — в діаспорі.

4. Збереженість фольклорного середовища. Горизонтальна і вертикальна передача та реґенерація фольклорної традиції можливі при існуванні спільнот зі збереженою певною фольклорною пам'яттю, свідомістю, здатністю сприйняття, акумуляції, функціонального відтворення й актуалізації цієї традиції. Тобто при існуванні відповідного фольклорного середовища з певними культурно-побутовими стереотипами і фольклорною свідомістю.

Цей постулат є особливо актуальний у наш час і в нашій ситуації, оскільки зазначені офіційні втручання у сферу народної творчости, її ідеологічна селекція і реґламент деструктивно діяли і стосовно самого ґрунту народної традиції — того, що називаємо фольклорним середовищем. Неґативного впливу зазнає воно і від новочасної демонстрації деякою частиною нашого суспільства свого розриву з традицією, трактування її як чогось віджилого, консервативного, реґресивного тощо, від нав'язування антитрадиції різними формами масової чи так званої популярної культури, яка при сучасних потужних технічних засобах інформації, ма-

сового аудіо- і відеотиражування її продукції аґресивно вторгається у духовний простір сучасної людини, особливо молоді. Не сприяє стабільності фольклорного середовища і штучне приживлення до сучасної попкультури тих чи інших зразків народної творчости з часто невластивими їй формами стилізації, довільною мовною редакцією і манерою виконання,— усе те, що скоріше можна назвати профанацією фольклору, спекуляцією на ньому, ніж пропаґуванням його цілісности і утвердженням його традиції. Малопродуктивними з цього погляду є хвилеві спалахи захоплення фольклором, мода на народність, причому „народна традиція імітується, а нерідко навіть видумується, і замість неї суспільство одержує „екстракт“ фольклору“[14], властиво, сурогат.

Фольклорне середовище створюється і функціонує на основі суми діючих і повторюваних культурно-побутових стереотипів, які є органічними складовими живої традиції. Таким стабільним середовищем для української фольклорної традиції було село. Саме в ньому відбувалися головні процеси репродукування цієї традиції і нарощення її новими утвореннями.

Так, поза увагою української фольклористики та й, до речі, етнографії майже цілковито залишився фольклор міст в Україні. Походить це від утвердженого віддавна уявлення, що міста в Україні є анклавами чужих, іноетнічних, непродуктивних для українського етнокультурного процесу середовищ. Це уявлення має свою історичну й етносоціологічну мотивацію, але воно є помилковим. Узяти хоч би центрально- і східноукраїнські міста та містечка. Ще у XVIII ст. більшість з них була полковими і сотенними адміністративними центрами козацько-гетьманського правління, а отже, вони не могли не бути й осередками українського етнокультурного життя, зокрема, і на його побутовому рівні. З історичних, мемуарних та інших матеріалів знаємо, що таке етнокультурне життя тривало і в пізніший час, коли українські міста наповнювалися чужорідними чиновницькими, військовими і купецько-промисловими елементами, посилено і в офіційному порядку обмосковлювалися. Тяглість того життя у різний час з більшою чи меншою мірою інтенсивности велася у середовищах українських міщан, інтеліґентських гуртків і товариств тощо.

Те саме можна сказати і про західноукраїнські міста. Хоч заполонення їх чужинцями тривало ще з давнішого часу і хоч у відсотковому відношенні склад їх населення був ще менш українським, вони ніколи не переставали залишатися складовими українського етнокультурного масиву, в тому числі і його фольклорорепродуктивного та фольклоротворчого середовища. На традиційну культуру міст, причому не тільки української частини їх мешканців, потужно діяло навколишнє українське середовище. Чи може бути сумнів, який фольклор функціонував у сімейному і громадському побуті українських ремісників, міщан, інтеліґенції західноукраїнських міст, населення їх переважно українських передмість, яку словесність можна було почути щоденно на ринках, вулицях, який фольклор приносили з собою численні поденні робітники, слуги, няньки, що рекрутувалися головним чином з сіл.

---

[14] Гусев В. Фольклор и социалистическая культура // Современность и фольклор. Статьи и материалы.— Москва, 1977.— С. 8.

Уже здавна ця атмосфера насичености українським фольклором побуту мешканців міст була такою, що він потрапляв і на сторінки рукописних пісенників та популярних друків XVII—XVIII ст. Українські пісні були настільки звичними для львівських писарів „Aktów grodzkich i ziemskich" того часу, що в хвилини дозвілля вони вписували їх навіть поміж поважні офіційні справи цих документів. Іноді і з відповідно містифікованими мотиваціями. Наприклад, при записі пісні „Марусенько, дівчинонько, будь мені жоною" у Львівських міських актах за 1707 р. (Т. 437, с. 610) додане таке пояснення: „До канцелярії і актів Львівського старостинського замку прибув шановний Гунька, запорозький козак, і просив внести до актів одну пісню. Йдучи назустріч його проханню, канцелярія внесла її до актів. Ось вам його тенор"[15].

Сильний вплив українського народномовного і фольклорного елементів виразно простежується і в польському фольклорі Львова пізнішого часу, в тому числі й тих пісеньках львівських вулиць — різних міщанських, „батярських", які досить добре зібрані і вивчені польськими дослідниками вже у перших десятиліттях XX ст.[16] Український фольклор Львова того часу ніхто не збирав і не брався досліджувати, хоч немає сумніву, що він тут був і творився. Переконують у цьому хоч би ті його зразки — пісеньки, пісні-романси, оповідання, анекдоти, приказки тощо, які із львівського чи іншого міського бруку перекочували у село, влилися в його репертуар і досі тут нерідко фіксуються збирачами.

Поза увагою нашої науки залишився й процес формування у містах України своєрідного фольклорного середовища у час колективізації й індустріалізації та й взагалі радянського періоду у зв'язку з величезним відпливом, міґраціями сільського населення і його інтенсивною урбанізацією. Дослідження цього процесу було однобічно спрямоване на висвітлення так званої інтернаціоналізації культурно-побутового середовища та формування у ньому етнокультурних рис нової історичної спільности — „радянського народу". Упущення, вважаємо, дуже істотне, оскільки це час, коли в Україні відбувалася докорінна ломка традиційних норм усіх сфер життя — господарського, культурно-побутового, сімейного, громадського, коли відбувалося нове соціальне структурування її населення з постійно діючою тенденцією не на користь селянства, яке стало у відсотковому відношенні меншим від жителів міст і промислових осередків. Уже ці об'єктивні обставини не могли не спричинитися до значних змін у структурі і характері новочасного фольклорного середовища.

Якщо стосовно XIX — перших десятиліть XX ст. констатуємо, що головним продуктивним полем українського фольклору було село і що це поле певною мірою захоплювало позаселянські сфери населення, то в новітню добу питома вага їх у фольклорному процесі дуже зросла. Тому сучасна фольклористика вже аж ніяк не може обмежуватися лише селом, а конче мусить повернутися обличчям до фольклору міст, промислових осередків, до творчости робітничих, інтеліґентських, студентських, військових та інших соціальних і професійних середовищ населення України.

---

[15] Цей та інші аналогічні записи наводить Василь Щурат у розвідці „Українські народні пісні в городських актах" (Щурат В. Г. Вибрані твори з історії літератури.— К., 1963.— С. 104—108).

[16] Однією з найсолідніших таких публікацій є книжка: Habela J., Kurzowa Z. Lwowskie piosenki uliczne, kabaretowe i okolicznościowe do 1939 roku.— Kraków, 1989.— S. 5.

Таким чином, маємо підставу ствердити збереженість і дієвість у наш час українського фольклорного середовища.

5. Нові культурні контексти і новий синкретизм сучасного українського фольклору. З найдавнішого часу фольклор був важливим засобом комунікації між людьми, а отже, й одним із чинників, механізмів їх соціалізації. Комунікативність — одна з найголовніших функцій народної творчости, передумова її традиційности й еволюційної тяглости та новаційної змінности. Широкоаспектна комунікативна природа фольклору яскраво виражена у його органічній пов'язаності з багатьма ділянками життєдіяльности людини, її побуту, матеріальної і духовної культури, себто в його синкретизмі.

Поняття синкретизму стосується здебільшого нероз'єднаности, нерозчленованости первісних форм мислення, його вираження у віруваннях і мистецтві, у тому числі і традиційної єдности народної поезії (пісні, примовок, замовлянь) з обрядодіями, слова і музики, танцю і пантоміми тощо. З часом традиційний синкретизм поетичного слова зазнавав змін. Послаблювалася і в багатьох випадках втрачалася віра у непорушність його контексту з ритуалом, обрядом або цей зв'язок виступав лише у зовнішньому, атрибутивному плані. Такими є, наприклад, сучасні колядування, гаївки, купальські ігри тощо. Вони уже втратили характер нероз'єднаности з ритуально-магічною функцією забезпечення добробуту, господарських успіхів, здоров'я і щастя людини, звеличення весни, вегетаційного розвитку природи і зберегли здебільшого суто розважальну, естетичну сутність, через що піддалися певним змінам і навіть замінам та різним модифікаціям. Ті ж народні колядки поступилися церковним, до них, а також гаївок та інших обрядових пісень, приєдналося багато пісень з необрядового репертуару та новотворів.

Це, проте, не означає, що з порушенням давньої замкнутости певної фольклорної синкретичної системи цілком розмивається, втрачається її культурний контекст. У неподиноких випадках і сьогодні стикаємося з ними не тільки як з рецидивами, пережитками традиції, а й як з живими компонентами світоглядно-естетичної нероздільности мислення. Під час експедиційних обстежень у Карпатах у 1970—1980-х рр. ми фіксували, що інформатори не тільки старшого, але й середнього віку стверджували, що в колядуванні головними є „старосвітські", „ґаздівські", „людські", себто народні колядки, бо вони, мовляв, добрі для господарства, для родини[17]. Присцівування („ладкання") худобі на Юрія чи в Зелену неділю (на Трійцю) у деяких місцевостях Бойківщини поєднується з прикрашанням худоби вінками, в яких обов'язковими компонентами є зілля „худоб'яча грушка", „шовкова трава", „крижуванець", „свічарник",— щоб вона добре доїлася, розвивалася, плодилася[18]. Збереглася виразна пов'язаність фольклорного тексту з обрядовою дією і її функціональною заданістю навіть у тих моментах, де ця остання проглядається у пам'яті традиції в уже розмитому вигляді. Наприклад, коли у 1975 р. в селі Верхньому Гу-

[17] Див.: Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1983.— С. 249—250; Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1987.— С. 322.

[18] Кирчів Р. Релікти юр'ївської обрядовості в Українських Карпатах // Народна творчість та етнографія.— 1985.— № 2.— С. 38—43.

синому Турківського району Львівської области ми попросили пояснити значення звичаю прикрашання волів і бичків вінками з букового листя, один із старших корінних мешканців цього села (М. Федько, 1902 р. н.) висловив своє пояснення у формі припущення про пов'язаність цього звичаю з віруванням у контактну магію: „бук — тверде і міцне дерево, то може тому роблять з його листя вінки, щоб воли були здоровими і сильними в роботі". Логіка такого семантичного коду проглядається і в тексті співанки (ладканки):

Тука Ласійко, тука,
Зів'ю ти віночок з бука.
З бука зелененького,
Бо ти ґазди молодого[19].

Отже, говоримо про збереженість давніх елементів синкретизму, що простежується і в багатьох інших реаліях тяглости фольклорної традиції у новітню добу. Синкретизм, як слушно вважає В. Гусєв, є специфічною онтологічною і комунікативною прикметою фольклорного тексту[20]. Тому, крім традиційних його рис, важливим є бачити і враховувати те нове, що вносить час у сферу культурного контексту усної народної словесности.

Передусім це якісно новий стосунок зі світоглядом. Якщо у минулому моделювання світу в народній творчості здійснювалося на основі первісних донаукових уявлень, то в новіший час, коли населення України суцільно стало письменним, коли його світобачення формується під впливом друкованого слова і новочасних засобів масової інформації, ці уявлення змушені відступити. Мусив послабитися і втратитися колишній функціональний синкретизм фольклору зі світоглядом. Сьогодні напевне навіть у найвіддаленішій гуцульській закутині не знайдеться вже такого, хто свідомо пов'язував би, як перед п'ятдесятьма роками тому, потребу оповідання в пастуших стаях на полонині і в лісорубських колибах вечорами перед сном „чогось цікавого", „приказок" (оповідань) для того, щоб задобрити „майок" та інших злих демонів, які залюбки слухають такі оповідання людей і, доброзичливо налаштовані цим, не чинять їм шкоди[21].

Вже лише у формі метафор та інших засобів поетичної мови трансформуються такі й подібні світоглядні пережитки у нових верствах народної творчости. В останніх домінуючим є контекст з раціоналістичною свідомістю, з новими реаліями життя. Спосіб сприйняття і відображення в них світу, характер побутування, комунікативної функціональности і пов'язаности з іншими ділянками культури позначені певними своєрідними рисами.

Нова візія світу з його динамічною насиченістю політичними змінами, соціальними потрясіннями, докорінними зміщеннями традиційних житейських морально-етичних засад позначилася у народній творчості посиленням суспільно-політичних мотивів, актуалізацією, наближенням до переживань і настроїв сьогодення її змісту.

---

[19] Кирчів Р. Релікти юр'ївської обрядовості в Українських Карпатах // Народна творчість та етнографія.— 1985.— № 2.— С. 42.

[20] Гусев В. Е. Эстетика фольклора.— Ленинград, 1967.— С. 10.

[21] Vincenz S. Na wysokiej połoninie.— Warszawa, 1936.— S. 704.

Можемо сказати, що нахил до суспільної актуалізації є однією з характерних рис традиційного фольклорного мислення в новітню добу, дією якої великою мірою зумовлюються і прикметні ознаки його нового синкретизму — тісної пов'язаности з раціональними світоглядними установками, ідеями, подіями, переживаннями і настроями свого часу. Головно в цьому напрямі відбувається процес модифікації, перекодування в нові ідейні й функціональні зв'язки багатьох реалій з фольклорних надбань попередніх епох, у тому числі й обрядової народної поезії (нові колядки, щедрівки, гаївки) та новотворення у сфері традиційних жанрово-тематичних структур, зокрема ліричної, баладної, історичної, епічно-хронікальної пісенности, переказу, усних оповідань, анекдотів, приказок, прислів'їв.

Визначальною тенденцією до актуалізації зумовлюється і значно інтенсивніше, ніж будь-коли раніше, поповнення фольклорного репертуару творами літературного, авторського походження. Окрім освоєння, фольклоризації певних літературних зразків, сюди належить і активне використання у фольклорному новотворенні окремих елементів літературно-художнього досвіду. Разом з поширеною літературною творчістю в дусі фольклорної поетики, особливо пісенної, усе це становить один з істотних сеґментів новочасного синкретизму фольклору.

Очевидна річ, що під цим ракурсом потрібно уважніше приглянутися і до зв'язків українського фольклору нового часу з масовою, популярною культурою, якій властиві здебільшого професійні джерела і тісна пов'язаність з письмом та іншими сучасними технічними засобами масової комунікації, а отже, великою мірою позначена „надетнічними“ чи космополітичними впливами, усе-таки як певна духовна субстанція вона в багатьох випадках стикається (не раз дуже істотно) з власне фольклором, творить у поєднанні з ним своєрідну культурну амальгаму. Тому в сучасній науці цілком слушно наголошується, що фольклористика повинна звернути пильну увагу і на життя, функціонування усних текстів у сфері популярної культури, що її дослідник і фольклорист мають тут спільне предметне поле зацікавлень[22].

Це положення стосується, зокрема, і української популярної культури, найкраща частина якої великою мірою зорієнтована на надбання національної фольклорної традиції. Коли, наприклад, взяти українську естраду, то бачимо, як багато в різних її жанрах почерпнуто, вдало і невдало, з цього джерела. На фольклорі великою мірою базується масова художня самодіяльність. Великого розмаху в наш час набув такий вид популярної культури, як репродукування і поширення фольклорних текстів, здебільшого в аранжованому вигляді, у магнітофонних записах їх виконання професійними і напівпрофесійними ансамблями, гуртами, окремими майстрами. Сьогодні це вже ціла індустрія, що в багатьох випадках замінила собою традиційні ситуації фольклорного виконання на весіллях, святах, у гуртах тощо. Цей вид новітнього фольклорного синкретизму владно поширився не тільки в міських, але й у сільських середовищах. Тому він також повинен стати предметом пильної дослідницької уваги як один з характерних проявів нових зв'язків фольклорного тексту, нових іпостасей його поширення і функціонування.

[22] Див.: Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 45, 63, 129.

Отже, можемо сказати, що у своїй комунікативній сутності український фольклор зберіг у новітню добу і певні традиційні елементи давнього синкретизму, в тому числі й міфологічного та етнографічного, і збагатився новими культурними контекстами, інспірованими раціональним світоглядним ставленням до дійсности, актуальними реаліями суспільно-політичного життя і культурного розвитку.

6. Нова соціалізація фольклору. Вплив культури міста на усну словесність села. У зв'язку зі зазначеними змінами в онтології фольклору, його середовища, включення у систему життєдіяльности українського народу, новими складовими суспільного і культурного контексту об'єктивною реальністю є й ефект нової соціалізації фольклору. Це означає, що він і з цього погляду не залишається якоюсь консервативно закритою сферою культури, а охоплює вплив і вираз суспільних ідей, певних „соціальних замовлень", що йдуть не від зовнішньої кон'юнктури й того чи іншого ідеалогічного диктату, а від реальної суспільної ситуації свого часу й органічної внутрішньої потреби реакції на неї, на цю потребу.

Жива заанґажованість усної народної словесности в соціальній проблематиці буття прикметна і для всіх минулих епох її розвитку. У збережених пам'ятках найдавніших верств нашого фольклору фіксуємо відлуння заповітних турбот і мрій селян, специфічних справ, занять і розваг княжо-боярської верстви, дружинників, а згодом — козацтва, міщан, ремісників. У жанрово-змістову класифікаційну систему увійшли такі поняття, як гайдамацький, опришківський, чумацький, заробітчанський, солдатський, еміґрантський, робітничий фольклор. Саме особливо на експлуатації соціальної чутливости народної творчости базувалися потуги ідейних інспіраторів і безпосередніх виконавців „замовлення" щодо утворення так званого радянського фольклору.

У наступних розділах дещо докладніше мовиться про різні прояви соціалізації у новітній верстві українського фольклору. Тут зазначимо лише основні його інноваційні аспекти з цього погляду. Передусім це стратифікація національного фольклорного масиву щодо соціальної структури новочасного українського суспільства. Йдеться, очевидно, не про поділ за марксистськими критеріями класовости і відповідної диференціації фольклору як творчости „трудового народу", „нижчих класів" та догматичного вилучення з категорії „народної творчости" фольклору соціальних груп і верств, які до народу не зараховувалися. Сьогодні, переборюючи такий глибоко вкорінений і наскрізь заідеологізований у радянській фольклористиці погляд, мусимо переорієнтуватися на нові методологічні підходи стосовно розуміння категорій „народ" і „народна творчість".

На цьому питанні зупиняється, зокрема, Б. Путілов. Опираючись на давні і новочасні дослідження, він стверджує, що фольклорна культура, як така, що функціонує у специфічних „усних формах", є властивою „не тільки для „безписемного" суспільства і тим більше не тільки для „нижчого" середовища, для пригноблених верств суспільства", а практично для всіх соціальних верств і груп, де є потреба у такій формі спілкування[23]. Він по суті приймає з деякими поправками концепцію сучасного американського фольклориста Алана Дандиса, згідно з якою „термін „folk" мо-

---

[23] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 43—47.

же стосуватися будь-якої групи будь-якого народу, яка поділяє щонайменше одну спільну особливість. Не має значення, який це сполучний фактор — спільний рід занять, мова чи релігія, але найважливіше,— група, що сформувалася з будь-якої причини, буде мати певні традиції, які вона вважає своїми власними [...] традиції, котрі допомагають групі усвідомлювати групову тотожність"[24].

Можливо, що це надто спрощене трактування самої природи групових форм фольклору, оскільки при такому підході їх ряд, за слушним зауваженням Б. Путілова, може виявитися „безконечним"[25]. Але такий погляд привабливий тим, що концептуально звільняє розуміння соціальної стратифікації фольклору від обмежень категоріями класовости і спрямовує дослідницький погляд на реальність „багатого і різноманітного світу дійсности"[26], до розмаїття явищ фольклору, виникнення і функціонування яких генетично пов'язане з груповою структуралізацією народу, нації за різними параметрами[27].

Передусім мається на увазі фольклор історично складених базисних соціальних груп нації. Для українців — це головно селян, промислових робітників, мешканців міст — ремісників, купецтва, інтеліґенції. Зі середовища цих макрогруп вилонюються менші, спектр яких у XX ст. уже дуже широкий і різноманітний. Відповідно можемо говорити про фольклор різних груп за професійною, становою, віковою, ситуаційною ознаками. Як виразно окреслене групове явище склався фольклор українських політв'язнів, сталінських і гітлерівських каторжан, гулаґівчан, репресованих. Певну субкультуру становить сьогодні студентський, молодіжний фольклор. Новою соціалізацією яскраво позначений традиційний для української усної народної словесности вояцький, жовнірський фольклор. Це особливо стосується народної і фольклоризованої творчости, пов'язаної з Українськими січовими стрільцями і Українською повстанською армією.

Дослідники звертають увагу на своєрідні риси і потребу спеціального вивчення сучасного фольклору дітей і школярів[28]. Прикладом тут можуть послужити продуктивні напрацювання у цій ділянці Д. Сімонідес[29]. Якщо навіть абстраґуватись від надмірного дроблення у виокремленні folk-груп, скажімо, крайнощів такого характеру, що у кожної сім'ї або того чи іншого виробничого, навчального колективу є свій фольклор, що навіть двоє людей можуть становити окрему групу та ін., усе ж концепція про соціальну й за іншими ознаками диференціацію фольклору, його групові форми є, без сумніву, науково продуктивною, такою, що розширює погляд на предметне поле фольклористики, спрямовує увагу на нові явища в усній словесності, що пов'язані зі змінами в житті і появою нових суспільних

---

[24] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 45.

[25] Там само.

[26] Там само.— С. 46.

[27] Докладніший погляд на цю проблему представлений, наприклад, у розвідці: Hajduk-Nijakowska J. Badania nad środowiskowym folklorem na Śląsku // Perspektywy badań śląskoznawczych.— Wrocław, 1981.— S. 100.

[28] Cieslikowski J. Literatura i podkultura dziecięca.— Wrocław, 1975; Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 85—86.

[29] Simonides D. Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków.— Warszawa, 1976; її ж. Piktografia współczesnych albumików dziecięcych // Polska Sztuka Ludowa.— 1987.— N 1—2.

груп. Варто було б, наприклад, уже ближче приглянутися, що нового внесли у фольклор роки новітньої української незалежности, групи так званих нових українців, бізнесменів, міґрантів-„човників" й інших.

Йдеться, зрозуміла річ, не про якісь окремі, часткові фольклори, а про ті своєрідні елементи, які вносять у загальний масив усної словесности етносу його різні соціальні групи, про специфічні адаптації і новотворення національної фольклорної традиції на рівні цих груп. Так само, як і на рівнях територіально-реґіональної з різними локальними підрозділами, конфесіональної диференціації тощо. Усе це органічні складові цілісного національного фольклорного простору. Слід зауважити, що, як можна судити з бібліографічної інформації, на сьогодні у фольклористиці різних країн уже чимало зроблено щодо вивчення групових підрозділів новочасного фольклору. В українській науці ця обширна предметна ділянка ще чекає своїх трудівників.

Дуже істотного вияву нової соціалізації надає фольклорові уже згадувана активна зааніажованість в актуальній суспільно-політичній проблематиці, посилення його суспільного радикалізму у ставленні до дійсности. Колишнє осудження в народному слові несправедливости й аморальности феодальних і капіталістичних відносин, захист прав простої людини та утвердження засадничих правд людяности нарощується виявом нової світоглядної опозиційности до політики окупаційних режимів, їх ідеології і культури (властиво, антикультури), конкретизацією і звеличенням ідеї боротьби за свободу людини і нації. У наступних розділах положення про цю рису нової соціалізації фольклору розвивається й ілюструється на основі аналізу багатого фактичного матеріалу.

Імпульсами соціологічного характеру великою мірою зумовлені не тільки нові змістові, але й структурні та поетико-стильові елементи фольклору, в тому числі й динаміка, частота використання тих чи інших його традиційних жанрових форм, їх пріоритетна ґрадація, задіяність нових форм тощо. Так, у пісенній епіці набирає поширення співанка-хроніка, у ліричній — маршова пісня, у прозі на перше місце виходять усне оповідання, меморат. Оперативністю реакції на злобу дня відзначаються короткі співанки і приспівки (коломийки, шумки), анекдоти, чутки.

Вплив позаселянських середовищ на традиційну культуру (у тому числі й словесну) українського села привертав увагу української етнографії і фольклористики, можна сказати, від самих їх початків. Уже члени „Руської трійці" у своїй фольклористичній діяльності у 30-х рр. XIX ст. чітко відрізняли від простонародних пісень такі, що були привнесені у сільське середовище від письменних людей і з різних інших станових груп населення — дрібної шляхти, дворових слуг, з міських кіл тощо. Аналізуючи пісенні збірники Вацлава з Олеська (1833) і Жеґоти Паулі (1939—1940), І. Вагилевич і Я. Головацький склали обширний реєстр уміщених у них українських пісень позаселянського походження[30].

Згодом, у другій половині XIX — на початку XX ст., українська фольклористика не раз фіксувала і застановлялася над творами усного

---

[30] Докладніше про це див.: Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність „Руської трійці".— К., 1990.— С. 234—239; Kyrcziw R. Nieznany rękopis Józefa Dunina-Borkowskiego // Studia Polono-Slawica-Orientalia. Acta litteraria.— [T.] XII.— Wrocław; Warszawa, 1990.— S. 91—109.

обігу, що були „імпортовані [...] під сільські стріхи коли не з дворів, то з попівсько-дяківської сфери“[31]. XX століття з його глибокими соціальними зрушеннями і перетвореннями, динамічними змінами у структуруванні населення, офіційними директивами „змички міста і села“ та ін. дуже інтенсифікувало процес такого імпорту, набагато розширивши і урізноманітнивши як його асортимент, так і механізми його інспірування та поширення.

Докладніша характеристика цього процесу — це простеження у діахронному розрізі на основі аналізу конкретного матеріалу нарощення, інклюзивности тих нових якісних елементів, які упродовж XX ст. проникали в усну словесність українського села під впливом культури міста і промислово-робітничих осередків. Зрозуміло, що з урахуванням різних чинників та місцевої, реґіональної специфіки можливости й інтенсивности таких впливів. Наявний матеріал дає право лише на деякі попередні констатації у цьому плані.

До впливу можна віднести передусім проникнення у фольклор села сюжетів, мотивів, образів, пов'язаних з побутом різних прошарків міського населення і робітничих осередків. Сюди належить і перехід у репертуар села готових текстів та форм, наприклад: частівок, міського романсу з таким його різновидом, як жорстокий романс, усного оповідання з актуальним суспільно-політичним змістом, політичного анекдоту. Активні привнесення такого типу у фольклор села фіксують уже збирачі 1920—1930-х рр., причому фактично у різних частинах і реґіонах розчленованої окупаційними кордонами тогочасної етнічної території України. Зрозуміло, що інтенсивність і поширеність таких впливів були прямо залежними від віддалености і характеру зв'язків населення села з містом, з промислово-робітничим середовищем. У приміських поселеннях вони були набагато сильнішими і значнішими, ніж у віддалених карпатських, поліських чи степових місцевостях.

Головно через місто і робітничі середовища приходили в село твори чи трансформувалися у народному слові ідеї і події епохи революційних потрясінь 1905—1907, 1917 рр., лихоліття Першої світової і громадянської воєн, ентузіазму і драматичного фіналу національно-визвольних змагань 1917—1921 рр. Далі в радянській Україні процес впливу міста на фольклор села зумовлюється динамічністю, складністю і неоднозначністю суспільно-політичного, економічного і культурного життя наступних десятиліть. Спочатку це сподівання села на реалізацію своїх багатовікових надій на землю, волю, справедливість, але дуже швидко став очевидним крах цих ілюзій, а отже, переживання небувалих ударів по фундаментальних матеріальних і духовних підвалинах буття села через насильну колективізацію, фізичне знищення його найпродуктивнішого прошарку репресіями і голодоморами та відпливами значної частини сільського населення на промислові об'єкти „соціалістичного будівництва“. На західноукраїнських землях, поневолених Польщею, Угорщиною і Румунією, фольклор села поповнюється творами і мотивами, зумовленими наростанням боротьби проти окупаційних режимів. Його головними кольпортерами були національно свідома частина українського громадянства, зокрема ін-

[31] Франко І. „Король балагунів“. Антін Шашкевич і його українські вірші // Франко І. Зібр. творів.— К., 1982.— Т. 35.— С. 114—118.

теліґенція, й суспільно-культурні товариства. На побутовому рівні у фольклор села проникає у той час чимало речей зі словесности міського люмпену — з „батярського фольклору".

У роки Другої світової війни та в наступні десятиліття реальними обставинами зумовлювалися розширення і зміцнення економічних та культурних зв'язків сільського населення з містом. Етнографи й етносоціологи фіксують великі зміни у традиційній матеріальній і духовній культурі села під впливом новочасної культури міста. Посилюється і примножується цей вплив зростанням освіти сільського населення, радіофікації, кіно, телебачення, друкованого слова, індустрією аудіо- і відеозаписів тощо.

Фіксації багатьох сучасних збирачів і наші власні польові дослідження в останні десятиріччя дають підставу стверджувати факт сильного припливу різноманітних елементів міської культури у новочасний фольклорний репертуар села. Значною мірою це елементи професійної культури і такі, які розходяться зі змістовими, морально-етичними й естетичними засадами традиційної народної культури. Себто такі, які сутністю мають позанародний характер.

Зі сказаного можемо зробити висновок про інтенсивність і новаційну багатоаспектність соціалізації українського фольклору у XX ст. та значний вплив міста на цей процес.

7. Нове у творенні, поширенні і функціонуванні фольклорного тексту. У термінології новочасної фольклористики нерідко фіґурують як диференційовані категорії поняття словесний, музичний і руховий тексти. У сукупності вони виражають морфологію фольклорного явища, у якому ці три категорії часто виступають у поєднанні. Але головним у цьому синкретизмі залишається від давнини до сучасности словесний текст. Ця реальність зафіксована у нас і паралельною, чи навіть ранішою, самою назвою — усна народна словесність.

Словесний текст зберігає стійкий пріоритет у фольклорній культурі як певна структурно визначена величина. Водночас він зазнає і змін, що примітні особливо в діахронному плані на різних рівнях — жанровому, структурному, мовному, поетико-стильовому. Змінність ця зумовлена як зовнішніми, так і внутрішніми чинниками: соціокультурними потребами і відповідною інтенсивністю функціонування тих чи інших жанрових форм, їх поширення, частотности, динаміки й характеру відтворення та новотворення, згасання чи й просто випадання з живого контексту культури одних (наприклад, дум, фантастичної казки) та нового піднесення, модифікації, примноження нових форм інших (ліричної пісні, усного оповідання, анекдоту, співанки-хроніки).

Отже, говоримо про рух фольклорного тексту. Та спочатку зупинимося, що таке фольклорний словесний текст з дефінітивного погляду. У фольклористиці стверджується, що головним об'єктом її предметного поля є текст і що сам фольклор — це збір збережень „текстів, котрі співтворять суспільну дійсність"[32]. Про характер і специфіку фольклорного тексту багато мовиться у різних дослідженнях. Але спроба якогось формульного визначення фольклорного тексту часто впирається в наявний різнобій тлумачень самого поняття фольклору.

[32] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 131.

Якщо спробувати вивести з різних суджень певне сумарне осмислення, то фольклорний текст визначається як структурно окреслена мовленнєва форма, якій властиві художні прикмети організації виразу, певні світоглядно-народні, пізнавальні й етнонаціональні вартості. Філологічна фольклористика, стосуючи до усної народної словесности літературознавчі підходи, наголошує на художності (поетичності) як визначальній аксіологічній означі фольклорного тексту. Саме головно на основі цього естетичного критерію традиційні народні тексти виділяються і зараховуються до категорії фольклорних.

Новочасна антропологічна фольклористика, яка значно розширює предметну сферу фольклору, зараховує до його текстів і традиційні словесні утворення з невеликим чи й повним браком художньо-поетичного елементу, себто тієї художности, яка визначається здебільшого з позицій літературознавчої естетики. Очевидним перебільшенням є твердження про брак „свідомости форми" у народній культурі[33]. Бо така свідомість творення чогось небуденного, особливого, творення краси, скажімо, у фольклорі явно виражена. Пильна увага до форми простежується не тільки в канонічних жанрах фольклору (пісня, замовляння, казка, леґенда, переказ, приказка, загадка та ін.), але й у різних мовленнєвих стереотипних структурах з певною мірою традиційности, які звичайно залишаються поза увагою фольклористики (зразки народної красномовности, ворожби, приповістки (примівки), слухи, каламбури, дотепи, лайки та ін.[34]). Сучасна фольклористика з антропологічними тенденціями звертає увагу на потребу збирання і вивчення усіляких побутових текстів, листів, записників, щоденників, передань різних побутових знань, альбомних записів, надмогильних написів, настінних графіті тощо[35].

Уявлення про широкий предметний діапазон поняття фольклорного тексту, його різні контексти на рівнях світоглядному і побутово-функціональному дають і етнолінґвістичні дослідження. Візьмемо для прикладу хоч би студію А. Гури, О. Терновської, С. Толстої „Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу"[36]. Які часто не помічувані грані текстового фольклорного виразу висвітлюються тут у зв'язку з показом функціонування різних мовленнєвих одиниць стосовно конкретних обрядових ситуацій, світоглядних уявлень і вірувань. З лінґвістичної сфери вийшла і науково продуктивна пропозиція зарахування до фольклору прізвиськ — неофіційних найменувань людей. Справді, цей вид усної народної творчости за характером виникнення і функціонування не обмежується лише ономастичними рамками[37].

Таким чином, словесний фольклорний текст у широкому сенсі визначився б як певна формально окреслена мовленнєва структура, що живе в народній свідомості, характеризується рисами художньо-змістової організації та більш чи менш стабільної традиційности стосовно часу і різних

---

[33] Pawluczuk W. Żywioł i forma.— Warszawa, 1978.

[34] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 24—34.

[35] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 67.

[36] Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования.— Москва, 1983.— С. 49—153.

[37] Хрустик Н. М. Прізвиська як вид усної народної творчості // Мова та стиль українського фольклору. Збірник наукових праць.— К., 1996.— С. 80—84.

суспільних середовищ у виконанні соціокультурних комунікативних функцій.

Це цілком робоче визначення, яке має на меті налаштувати нас на сприйняття гетерогенної природи фольклорного тексту в новочасній усній словесності узагалі й українській зокрема. Дальше теоретичне доопрацювання поняття тексту фольклору залишається, як слушно констатує дослідник, однією з найважливіших справ[38].

Не зупиняючись на комплексі питань, пов'язаних, за словами Б. Путілова, з „власним життям фольклорного тексту", його різними контекстами, змінами, варіюваннями, „вібраціями", торкнемося тут лише характерних макрозмін, нових рис у його природі, що проглядаються, зокрема, у новочасній українській народній словесності.

Це передусім вплив культури письма на фольклорні тексти. Хоч для фольклору як традиційної культури властивий свій автономний характер розвитку і функціонування, він, проте, ніколи не був якоюсь замкнутою культурною сферою, у тому числі і стосовно писемности. На сьогодні вже маємо достатньо досліджень, які засвідчують продуктивну взаємодію упродовж багатьох століть писемної культури з усною народною словесністю. І для розвитку фольклористики як наукової дисципліни писемність стала головним засобом фіксації, збору і вивчення фольклорних текстів.

XX століття — період, коли писемність поширилася на всі покоління, статеві верстви і соціальні стани українського суспільства. Цією обставиною зумовлені істотні зміни поточного мислення, буденної свідомости народного загалу, що, своєю чергою, не могло не знайти виразу у його слові, фольклорному тексті.

Як уже згадувалося, у вираженому фольклорним словом світоглядному аспекті народного мислення переважає раціональний елемент з наголосом на актуальних реаліях суспільного буття. Ця особливість детермінована як історичними подіями часу, так і зрослим впливом на суспільну свідомість засобів масової інформації, кількість і потуга яких упродовж минулого століття відчутно зросла. У дослідницьких розробках належить показати активну заанґажованість в актуальних ситуаціях суспільного буття не тільки текстів фольклорних новотворів, але й багатьох зразків традиційного класичного репертуару.

У зв'язку з цією обставиною відбувається зміна у жанровій ієрархії фольклорних текстів. Значніше місце, ніж раніше, займають політична пісня, пісні й оповідання, що є безпосереднім відгуком на події загального і місцевого характеру, оповідання-чутки, оповідання-меморати, політичні анекдоти, гуморески.

Щораз більшого поширення набувають у побуті письмово зафіксовані фольклорні тексти: у рукописних і друкованих пісенниках („кантичках"), збірках анекдотів, оповідань, дотепів, тостів, оказіальних промов тощо. Пріоритет записаного тексту відсуває на другий план традиційних талановитих носіїв і виконавців фольклорних творів, які нерідко й самі поповнюють свій репертуар з писемних джерел. Цим, як слушно вважають дослідники-фольклористи, зумовлюються послаблення і занепад фольклорної пам'яті, зменшення чинности імпровізаційного фактора в обігу фольклорного тексту. У письмовій фіксації він устабілізовується і певною мірою психологічно канонізується.

---

[38] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 131.

Водночас послаблення ролі усного передання фольклорної традиції та її опертя на колективну й індивідуальну пам'ять її споживачів і носіїв веде до посиленого руйнування традиційних текстів, утвердження їх модифікованих і нових стереотипів. І збирачі фольклору у минулому не раз скаржилися на значну пошкодженість і фрагментарність багатьох текстів усної традиції. У новітній час цей процес став ще більш очевидним. Він має характер не тільки зменшення обсягу активного і пасивного репертуару фольклорних текстів у пам'яті їх носіїв, випадання з текстів їх різних компонентів, але й їх свідомого структурного стягнення, редукції чи навіть трансформації в іншу жанрову форму. Наприклад, поширеного скорочення баладних пісень, нівелювання їх епічного елемента і нерідко перетворення у ліричні пісні.

Вплив письмової культури виявився і в інтенсивному припливі до фольклорного репертуару авторських, літературних текстів, їх адаптації у народному середовищі і фольклоризації. Це стосується різних жанрів, але особливо є характерним для пісенного репертуару. Сьогодні ми констатуємо інкорпорацію у фольклорну традицію цілих масивів пісенности з літературно-авторським началом, наприклад, стрілецької і повстанської. Включення їх у фольклорний обіг зумовлюється великою мірою зазначеною потребою соціокультурного реагування на злободенні ситуації суспільно-політичної дійсности і компенсування тих прогалин репертуару, які власне народна творчість ще не встигла заповнити достатньою мірою своєю продукцією.

Так само і вплив масової, популярної культури на новочасний фольклорний процес відбивається передусім у текстовій фактурі новотворів і їх сюжетиці, жанровій морфології, морально-етичних акцентах, художньо-образній системі, стилістиці. Під цим оглядом у практиці усного побутування навіть тексти давніших верств фольклору нерідко підлягають виправленню — скороченню певних локальних особливостей і підтягуванню до норм літературного мовлення. Тим більше контакт з культурою письма, літературою і популярною творчістю позначається на фольклорній новотворчості. Аналіз її текстів виявляє багато запозичень і привнесень з практики літературної творчости, літературного мовлення та інших сфер позафольклорної культури.

Новочасний фольклор значно менше від попередніх верств усної народної словесности захищений від інклюзивности у різні предметні його ділянки елементів професійної культури. Головно тому, що до неї є ближчими сучасне середовище побутування фольклору, його споживачі й носії, що процес творення, функціонування й передачі нових явищ усної народної словесности відбувається в атмосфері значного впливу загальнокультурного силового поля. Цю обставину конче повинен мати на увазі дослідник новочасного українського фольклору. Безпосередній стосунок вона має і до проблеми делімітації (виокремлення) фольклорного тексту. Підходити лише з традиційними мірками, критеріями до розв'язання цієї проблеми не можна. Дослідник повинен виходити не тільки з традиційних, канонічних ознак фольклорного тексту, але й враховувати реальність тих якісних змін, які внесла у них еволюція соціокультурних фольклоротворчих ситуацій нового часу.

І ще одне, що стосується істотних текстових змін українського фольклору досліджуваного періоду. Це інтенсивне нівелювання регіонального,

локального забарвлення фольклорних творів, виражених не тільки, як звичайно вважається, на мовно-діалектному, але й на більш значущому структурно-змістовому рівнях. Відбувається воно у загальному процесі стирання особливостей традиційної культури етнографічних реґіонів і місцевостей України та посилення їх етнокультурної інтеґрації у загальному руслі національного культурного розвитку під значним впливом чинників новітнього націотворчого процесу і, знову ж таки, поширення освіти, письмової культури і засобів масового культурного обміну.

Об'єктивно зміни уніфікаційного характеру відбуваються на текстовому рівні фольклору. Однак їх не можна перебільшувати і штучно форсувати, як це буває у практиці відбору, підправлення і редаґування фольклорних текстів у непоодиноких виданнях реґіональних фольклорних матеріалів останніх десятиліть, а ще частіше — в радіо- і телепередачах та у подачах записів іншої новочасної аудіо- і відеопродукції. Природний локальний колорит й аромат фольклорних текстів треба максимально зберегти і відтворити у передачі. Але без штучної гальванізації їх провінціалізмів і архаїзмів, а тим більше — без підкресленого кокетування з місцевими фольклорними елементами.

Актуальним завданням української фольклористики є залучення до дослідження матеріалу змін і новацій у фольклорних текстах українців на поселеннях у різних країнах світу. Цей матеріал дає змогу простежити детермінованість руху тексту і виникнення новотворів змінами середовища, фольклоротворчих ситуацій і новими соціокультурними функціонально-прикладними контекстами.

Підтримуючи розширене розуміння змісту поняття „фольклорний текст" та потребу врахування характерних новацій у творенні, поширенні і функціонуванні фольклорного тексту в досліджуваний період, вважаємо зазначені засади науково важливими головно при фіксації, колекціонуванні та вивченні надбань усної народної словесности. Щодо видання її текстів, то тут має бути уважний відбір, селекція матеріалу з тим, щоб представити типові зразки текстів різних видів фольклору з їх версіями, редакціями, варіантами. Такий відбір має проводитися не по лінії пошуку змістово і художньо найдосконаліших текстів, а головно з погляду переконливого вираження прикметних типологічних ознак фольклорности в них.

8. Проблема делімітації (виокремлення) фольклорного тексту з мовленнєвого потоку. Очевидно, такої проблеми не існує щодо канонічних фольклорних форм і жанрів. А стосується вона головно тих уже згадуваних видів усної народної словесности, які здебільшого залишалися поза увагою традиційної філологічної фольклористики. В останні десятиліття у системі жанрів неказкової фольклорної прози утвердилося так зване усне оповідання, зміст якого зосереджений на оповіді про те, що бачив, переживав, свідком чого був сам оповідач[39]. Усні оповідання станов-

[39] Див.: Элиасов Л. Е. Устные рассказы как жанр народного творчества // Устные рассказы забайкальцев о двух войнах.— Улан-Удэ, 1956.— С. 5; Ярневский И. З. Устный рассказ как жанр фольклора.— Улан-Удэ, 1969; Азбелев С. Н. Современные устные рассказы // Русский фольклор.— Москва, 1964.— Т. 9.— С. 132—177; Чистов К. В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР.— Минск, 1974.— С. 21—23; Мишанич С. В. Усні народні оповідання. Питання поетики.— К., 1986.

лять обширний масив тієї категорії усної прозової словесности, яка „не має усталеної форми і стабільних текстів“, не завжди виразно виділяється у мовленнєвому потоці інформанта“[40]. Те, що на сьогодні вже зроблено щодо вивчення і визначення жанрових ознак цього виду словесної народної культури, дає добру науково-теоретичну основу, зокрема, для предметного охоплення дослідницькою увагою поширеної і дуже істотної складової української фольклорної новотворчости XX ст.

Більш і менш науково розроблені та обґрунтовані мотивації віднесення до фольклору певною мірою традиційно низки усталених інших мовленнєвих структур, що виходять за рамки звичних мовних явищ: зразки різних обрядових і оказіональних народних промов, примовлянь, прокльонів, божби, ворожби, побажань, чуток (слухів), лайок, привітань, стереотипів альбомних записів, епітафій, неофіційних антропонімів, що виникли у народному середовищі, прізвиськ тощо. Однак практично виокремлення таких мовленнєвих одиниць, як певних видових форм фольклору, фольклорних текстів, дається важко. По-перше, тому, що не подолано психологічного бар'єру традиційного трактування їх поза предметною сферою фольклору, по-друге — через брак чіткого дефінітивного означення фольклорного тексту, критеріальні параметри якого давали б змогу ввести у предметне поле фольклористики і такі нестандартні мовленнєві явища.

Тому при практичному з'ясуванні питання виокремлення фольклорного тексту з його соціокультурного контексту потрібно враховувати, наскільки таке мовленнєве явище традиціонувалося, чи стало воно переданням. „Разові“ тексти, які не творять традиції, не можуть вважатися фольклором[41]. Розвиваючи цю думку, К. Чистов зазначає, що водночас „межа між фольклорними і нефольклорними мовними явищами (або, відповідно, між функціонуванням фольклору і нефольклорною мовленнєвою діяльністю) [...] являє собою не глуху стіну, а смугу переходу“[42]. У мовленнєвій діяльності етносу утворюються стійкі словосполучення або фразеологічні зрощення, які особливо при вживанні у переносному значенні відіграють роль „стабілізаторів мовної поведінки“. Вони можуть розглядатися і як „органічні результати мовленнєвої практики, що нагромаджуються в мові“, і як „елементарні фольклорні тексти (так звані мовленнєві жанри фольклору), котрі функціонують у складі „разових“ текстів, не утверджуваних у традиції“[43].

Якщо йдеться про присутність у „разових“ текстах певних стійких словосполучень, приказок, прислів'їв, більшою чи меншою мірою традиціоналізованих, то виокремлення таких „мовленнєвих жанрів фольклору“ не являє особливої трудности. Значно важче зі складнішими текстовими структурами, котрі ще не мають достатніх ознак традиціоналізації в часі і просторі, але певні прикмети яких вказують на процес виходу їх за рамки „разовости“. Це особливо стосується текстів новітньої фольклорної формації.

Для встановлення фольклорности чи фольклоризації тексту, себто присутности в ньому реалій традиційности, важливе значення має вчен-

---

[40] Азбелев С. Н. Проза народная устная несказочная // Восточнославянский фольклор...— С. 289.

[41] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 32.

[42] Там само.

[43] Там само.

ня про стереотипи, опорні слова, загальні місця. Властиво, те, що сказано в різних працях про ці інґредієнти фольклорности, назвати вченням можна лише з певною натяжкою, оскільки якоїсь теоретичної системної розробки воно поки що у фольклористиці не має, а представлене здебільшого принагідними зауваженнями і судженнями. Але й вони вже містять продуктивний ідейний заряд для розвитку думки.

У традиційній культурі взагалі стереотипи — це певні стійкі форми сприйняття та вияву дійсности суспільною та груповою свідомістю, усталені способи поведінки, матеріальної і духовної діяльности. Це вироблені певні „моделі, типові рішення, в котрих відкладається досвід як окремої людини, так і досвід наступних одне за одним поколінь, які успадковують традицію“[44]. При цьому традицію творить не випадковий набір, нагромадження стереотипів, а „їх певна система, яка відбиває структурно організований досвід“[45].

Щодо фольклорних стереотипів, то це передусім „вербальні компоненти“, „формульність мови“ у поєднанні з відповідними структурними формами і невербальними елементами[46]. Вони виразно простежуються, по суті, в усіх видах народної словесности, наприклад, формули зачинів у казках, думах, нарощування повторюваних епічних елементів у комулятивній казці. Неодмінною є присутність різноаспектних стереотипних компонентів і в малих формах фольклору: короткість, образність і афористичність вислову в приказках, прислів'ях, загадках, психологічний паралелізм і збереженість у побудові ритмічної залежности від танцю, співанки-коломийки тощо.

Тенденція до формульности вислову зі збереженням певної структурної моделі тексту є однією з головних прикметних ознак його фольклорности чи фольклоризації. При цьому від штучної стилізації, підробки під фольклор такий текст відрізняється органічністю поєднання з фольклорною свідомістю, себто усвідомленням правил, моделей творення того чи іншого тексту, яким повинна бути підпорядкована система відповідних стереотипів. Дотримання таких традиційних правил виразно помітне в усіх жанрах фольклору: лірична пісня відрізняється від баладної чи співанки-хроніки, дума — від історичної; притаманними прикметами вирізняються голосіння, замовляння, казка, леґенда, прислів'я, загадка та ін. Категорія фольклорної свідомости охоплює і своєрідний характер ставлення до дійсности та спосіб вираження цього ставлення.

Усе це дуже ускладнює саму процедуру дослідницького констатування і фіксації феномену фольклорної свідомости. Тим більше, що вона, як уже зазначалось, є категорією змінною. Зокрема, стосовно новітньої доби її традиційна фактура увібрала чимало нових і модифікованих соціокультурних, світоглядних і морально-етичних елементів. Без їх урахування застосування критерію фольклорної свідомости до новотворів усної словесности лише на основі її давніших традиційних вимірів буде недостатнім. Уловлення присутности фольклорної свідомости як об'єднуючого чинника системи стереотипів тексту є одним з головних визначальних показників фольклорности цього тексту.

---

[44] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 113.
[45] Там само.
[46] Див.: Там само.— С. 113—114.

У ролі фольклорних стереотипів і їх складових часто виступають „опорні слова“ і „загальні місця“. Перші, „як основні носії традиційної семантики того чи іншого тексту“[47], можуть повторюватися чи варіюватися у різних стереотипних моделях, зберігаючи властиве їм традиційне смислово-образне навантаження, нерідко і з певним реґіонально-діалектним колоритом. Скажімо, слово „білявина“ чи його синонімічний вираз „дівка біла“ зі значенням гарна, мила, кохана дівчина[48] є однією з атрибутивних ознак традиційного бойківського фольклору: „Ой піду я в полонину та хоть на годину, я у тоєй полонині маю білявину“. Воно, це слово, трапляється і в прозових жанрах фольклору та в пареміях і як фольклорний стереотип проникає також у новотвори, хоч у розмовній мові його майже не подибуємо. Досвідчений фольклорист-збирач і дослідник зауважує такі традиційно опорні слова тексту, і вони багато для нього важать при атрибутуванні фольклорности цього тексту.

Загальні місця (у латинськомовному означенні „loci communes“) є також своєрідними опорними конструкціями фольклорного тексту. Це здебільшого словосполучення формульного типу, якими у фольклорних творах одного чи різних жанрів виражені однакові сюжетні ситуації, мотиви. Вони відзначаються також стереотипністю композиційних і художньо-стилістичних прийомів виразу[49]. Зокрема, специфічними загальними місцями для співанок-хронік є вказівка в зачині на місце події чи випадку („А в Коропци — славнім селі новина ся стала“, „В селі Чернихові сталася новина“), на час події („У неділю пополудні вістка наступила“, „А в році штирнацітім, як жнива настали“), безпосереднє звертання до слухача („Послухайте, люди добрі, що хочу казати“, „[...] що буду співати“). Вельми поширеною є також стереотипна формула з варіюванням окремих елементів „Ой кувала зазулечка та меже лісами“, „[...] на високій горі“, „там на самотоці“ тощо.

Водночас загальні місця такого типу трапляються і в баладних та ліричних піснях, у коротких приспівках — коломийках. А коли, скажімо, взяти стереотип-звертання „Чи чули ви, люди добрі, таку новиночку“ („о такій новині“ та ін.), то він традиційно вживається не тільки в епічних і ліро-епічних піснях, а й у прозових жанрах, зокрема в усних оповіданнях, анекдотах, гуморесках. У ролі стереотипного уживається вислів такого типу і в чутках (слухах). Це один з істотних показників їхньої традиційної природи, що дає підставу трактувати їх у мовленнєвому потоці як своєрідні фольклорні текстові одиниці.

Опорні слова, загальні місця і взагалі семантико-стилістичні стереотипи є важливими чинниками стабілізації фольклорного тексту, тими його змістовими і вербальними конструкціями, які зберігаються чи підлягають найменшим змінам і в процесі його варіювання. Бачення і враховування елементів традиційности і стабільности фольклорного тексту є неодмінним складником механізму виокремлення його з мовленнєвого потоку і мотивації його фольклорности.

Зрозуміла річ, що належність тексту до фольклору не може обійтися без присутности в ньому більш чи менш виражених елементів образнос-

---

[47] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 134.

[48] Див.: Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок.— К., 1984.— Ч. 1.— С. 56.

[49] Селиванов Ф. Общие места // Словарь литературоведческих терминов.— Москва, 1974.— С. 251.

ти, емоційности, себто категорії естетичного. Однак міра достатности не визначається лише традиційними ознаками. Особливої уваги з цього погляду потребують тексти „зі слабшою, ніж у традиційних видах, устабілізованістю“[50], зокрема тексти новітньої формації, які виникають у нових комунікаційних і фольклоротворчих ситуаціях.

Це не означає зниження і розмивання критеріїв фольклорности, як вважають непоодинокі сучасні збирачі та й дослідники усної народної словесности, беззастережно включаючи у свої записи і друковані збірки часто випадкові, примітивні та далекі від фольклорного типу тексти. Йдеться не тільки про широкий набір тих творів, які донедавна іменувалися „радянським фольклором“, але й про прикрі факти нефахового і невимогливого підходу до визначення статусу фольклорности в уже пострадянських публікаціях фольклорних матеріалів.

Отже, проблема розпізнання і виокремлення фольклорного тексту з мовленнєвого потоку повинна базуватися на узглядненні певних ознак, якими детермінуються його реальність і конкретні параметри. А для цього потрібні належна фольклористична підготовка, досконале знання традиції і нових соціокультурних та соціокомунікативних ситуацій, які безпосередньо і опосередковано впливають на фольклорну новотворчість. Потрібна також вироблена теоретичними знаннями і практикою інтуїція сприйняття фольклорного тексту.

9. До питання про потребу корекції нормативних ознак фольклорности. Практика делімітації фольклорного тексту, зокрема його новотворів і так званих мовленнєвих видів, натикається не тільки на недостатню дефінітивну окресленість самої категорії фольклорного тексту, але й на догматичне розуміння і стосування існуючих нормативних ознак фольклорности — усности, анонімности, варіативности, традиційности.

У фольклористиці уже віддавна ведеться дискусія про потребу уточнення цих ознак із врахуванням нових соціокомунікативних обставин творення, функціонування, засобів відтворення і передачі надбань усної народної словесности. Усі дослідники сходяться на тому, що фольклор є явищем неоднорідним й історично змінним[51], що в залежності від реальних соціокультурних обставин зазнають змін його склад, структура і функції, якими зумовлюються і певні зміни самих атрибутивних ознак фольклорности, а отже, детермінується й потреба їх узгляднювання і врахування.

Внесення потрібних поправок і уточнень до утверджених означень фольклорности повинно базуватися на осмисленні конкретних реалій історичної змінности тих чи інших форм і рис. Так, категорія усности, яка є однією з найголовніших критеріальних ознак фольклорної культури, сьогодні вже не може сприйматися в беззастережному буквальному сенсі, що традиційно утверджений на основі історичної моделі цієї культури. Передусім тому, що в час загальної письменности і новітніх технічних засобів передачі культури і творення та трансмісія фольклору вже не може замикатися лише в рамках поверхово, візуально сприйнятої усности. У практиці польових фольклористичних досліджень не раз стикаємося

---

[50] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 64.

[51] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 31.

з фактами, що новотвори беруть свій початок від текстів, складених і записаних їх творцями з певного фольклорного середовища, вичитаних чи почутих по радіо, телебаченню, що вони поширюються і передаються не тільки усним способом, а й у записах, списках аудіо- і відеозасобами. Уже ця реальність дає серйозну підставу для застереження до категоричности формули, що „фольклор існує виключно в усному переказі“[52].

Особливо з цього погляду вселяють сумнів новочасні, за висловом К. Чистова, „неофольклорні способи трансмісії“ фольклору і „нетрадиційний контекст“[53]. Себто виконання фольклорних творів з відривом їх від традиційних побутових і обрядових ситуацій та функціональних стереотипів, звучання зі сцени у професійному виконанні, представлення у книжному вигляді та у зв'язку з іншими технічними засобами масової комунікації. Тим більше, що нерідко такі зміни контексту ведуть до порушення властивих цим творам значень, структури, функцій[54].

Водночас це не означає, що категорія усности знімається як одна з основних ознак і головних вимірів фольклорности. Навпаки, особливо останнім часом учені із врахуванням характерних актуальних змін у творенні, функціонуванні і поширенні фольклору великою мірою поглибили розробку теорії усности як фундаментальної визначальної засади фольклорної культури, що є не просто її зовнішньою атрибутивною ознакою, а й детермінованою специфікою її внутрішньої природи. Деякі підсумки цих розробок і їх найголовніші концептуальні положення подає Б. Путілов у своїй праці[55]. На різних аспектах новочасного вчення про категорію усности застановляється П. Ковальський[56].

Якщо спробувати стисло зреферувати основні тези щодо теорії цього питання, то вони є такими:

Термін „усність“ фольклору не може трактуватися буквально як лише категорія технічного характеру, а як „особлива властивість культурного феномену, яка проявляється в сукупності його важливих рис — способів творення, функціонування, зберігання, вивчення, передачі, сприйняття, осмислення — і котрі так або інакше знаходять своє відображення в структурах, у мові текстів“[57].

Усність — не тільки зовнішня традиційна ознака фольклорної культури, але й важлива детермінуюча складова типології культур, якою визначаються й інші комплекси рис культури. „Усність є, отже, скорельована з безпосередністю комунікації способом переказу традиції, котрий повинен бути опертий на персональних зв'язках із суспільними зацікавленнями...“ Твори усної словесности документують специфіку мислення, сприйняття світу, яка пов'язана зі своїми особливостями будови тексту[58].

Усність є тією головною властивістю фольклору, що єднає його з іншими видами традиційної культури. „Вся система збереження, розвитку і передачі культурних навиків, традиційних знань, майстерности у різних

[52] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 48.
[53] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 42.
[54] Там само.
[55] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 34—41.
[56] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 44—63.
[57] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 50.
[58] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 50.

сферах життя, в уявленнях про світ, в нормах поведінки, у соціальних зв'язках будується на принципах усности"[59].

Контактами з культурою письма зумовлена деґрадація багатьох елементів традиційної культури, що оперта на усному переказі. Значно зменшилася дистанція традиційної опозиції в диференціації культур: усна — письмова. Послабилася роль фольклорної пам'яти унаслідок полегшення її колишнього навантаження письмовими фіксаціями[60]. Однак те, що в окремих моментах фольклорної культури включаються елементи писемної культури, не змінює сутности. Культура залишається усною за своєю природою так само, як культура писемна залишається сама собою, присвоюючи собі деякі елементи усної культури[61].

Визначальної прикмети усности не втрачають і фольклорні тексти при так званій повторній фольклоризації. Себто, коли вони введені в обіг, до репертуару носіїв і виконавців з опублікованих, надрукованих матеріалів, нерідко вже літературно опрацьованих чи інтерпретованих професійними виконавцями[62]. Водночас, трактуючи усність як критеріальну ознаку фольклорности, не можна залишати поза увагою наслідки цивілізаційних змін у фольклорній культурі, у тому числі й щодо атрибутивности її виключної усности, зумовлених впливом письма й інших засобів культурної комунікації[63]. У живій практиці побутування фольклору бачимо й інші, ніж усні, способи передачі текстів усної народної словесности.

Сучасна фольклористика мусить зважати на істотні зміни, які сталися у її предметі дослідження, „мусить, отже, бачити так свій предмет пізнання, щоб той історичний варіант", в котрім усності адекватно до дійсного стану приписується така велика вага, постійно був у полі її зацікавлень. Однак не можна замкнутися у традиційних дефініціях і тільки в історичних матеріалах. Сучасність ставить перед необхідністю корелювання конструкції предмета пізнання з неминучими змінами, які відбуваються у предметі дослідження"[64].

Це положення цілком стосується й інших загальноприйнятих нормативних ознак фольклорности. Якщо взяти таку ознаку, як „анонімність", якою фіксується характерна властивість безіменности фольклорних творів, то особливо стосовно новочасної усної народної словесности простежується збільшення винятків з цього правила. Сьогодні стикаємося з неподинокими фактами зазначення авторського начала в текстах, що знаходяться у фольклорному обігу, свідомої їх авторизації. Зрозуміло, що тексти, справді створені в атмосфері фольклорної традиції і на основі засад фольклорної поетики, треба вміти відрізняти від різних стилізацій під фольклор і примітивних складань „авторів"-аматорів з народного середовища, носіїв та виконавців фольклору, інспірованих амбітною метою збагатити його власною „творчістю".

Саме народне середовище, у репертуарі якого прижився той чи інший твір, тепер, як і колись, мало або й зовсім не цікавиться його джерелами,

---

[59] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 35.
[60] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 51.
[61] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 35.
[62] Kowalski P. Współczesny folklor...— S. 61.
[63] Там само.— S. 63.
[64] Там само.— S. 47.

його автором. Однак фольклорист-збирач і дослідник повинен мати на увазі і враховувати зрослу питому вагу в сучасному фольклорному процесі творів з фіксованим авторством, незалежно від того, чи ці автори таки з народного середовища, напівпрофесіонали чи професіонали-письменники.

Категорією „традиційности" визначається фундаментальна властивість природи фольклору — його тісного зв'язку з досвідом багатьох поколінь, творення, розвитку і функціонування у рамках „історично складених, характерних для народної творчости форм і способів художнього відображення дійсности, які стали нормою і передаються від покоління до покоління"[65]. Йдеться не тільки про „існування фольклору в традиційному середовищі, про зберігання, передачу, виконання і сприймання відповідно до певних традиційних норм, про традиційну поетику"[66], але, як наголошують дослідники, „про глибину значень, котра неодмінно присутня в текстах і котра визначається походженням, зв'язком з попередніми поколіннями"[67].

Наголошується, таким чином, сутнісна властивість традиційности фольклору, а не просто її зовнішній вираз. Фольклорну традицію становлять тексти, що прийшли з минулого, а також певні стабільні складові цих текстів: теми, сюжети, образи, мотиви, формули, художньо-стилістичні прийоми, структурні стереотипи, семантично-смислові кліше з певним традиційним текстовим і підтекстовим навантаженням, стійкі контекстуальні зв'язки тощо.

Неодмінною складовою фольклорної традиції є фольклорна свідомість, котра „також наскрізь традиційна"[68]. Традиційність є важливим інґредієнтом і чинником етнічної специфіки фольклору. У ній конденсуються і знаходять свій вияв ментальність народу, культурно-побутові особливості його етнографічних й етнотериторіальних груп та те визначальне, що детермінує цілісність і неповторну специфіку національного фольклору.

Саме головно цим механізмом традиції (traditio — передача) здійснюється спадкоємність і тяглість фольклорного процесу від давнини до сучасности, внутрішній зв'язок і органічність переданого попереднього і набутого нового. Природа традиції динамічна, вона охоплює не тільки повторюваність, самовідтворюваність, але й рух, розвиток, змінюваність, що є у фольклорі основою новоутворень. Однак фольклорність цих новотворів зумовлюється органічністю зв'язку з традицією, з її „всеохоплюючим" і „всепроникаючим" впливом. Тому в полі пильної уваги дослідника нової верстви фольклору повинна бути передусім ця глибинна сутнісна властивість діалектичного поєднання у традиції попереднього з новим. Тільки на основі такого розуміння фольклорної традиційности зможемо відрізнити те, що створене і твориться в її руслі, від того, що виходить поза її межі.

---

[65] Аникин В. П. Традиция фольклорная // Восточнославянский фольклор...— С. 366.

[66] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 39.

[67] Цю думку сучасного американського фольклориста А. Б. Лорда наводить Б. Путілов у своїй праці „Фольклор и народная культура" (С. 39) і погоджується з нею.

[68] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 40.

„Варіативність" як одна з головних ознак фольклорности полягає в багатотекстовості побутування творів усної народної словесности. Ця ознака тісно поєднана з усністю, анонімністю, традиційністю і головним чином ними зумовлена. Властивість варіювання, змінности фольклорного тексту відрізняє його від літературного, для якого основним, канонічним є авторський текст. У цьому сенсі варіативність є важливим критерієм розмежування словесної художньої культури на усну і письмову.

Теорія варіативности у фольклорі, народній традиційній культурі взагалі має уже досить ґрунтовну розробку в сучасній науці[69]. Стосовно нашої теми звернемо, зокрема, увагу на характерні аспекти варіативности як чинника творчого процесу у фольклорі. Варіативність — це рух тексту з широким діапазоном змін — від найдрібніших, малопомітних до „якісних трансформацій і семантичних перекодувань, що ведуть до виникнення нових творів"[70]. Сам механізм варіювання основується на повторюваності стійких стереотипних елементів фольклорної традиції — тем, сюжетів, мотивів, образів, структурних, поетичних і стилістичних елементів, контекстних зв'язків — у поєднанні з їх видозміною. Але такою, що не виходить поза рамки традиційности і не змінює співвідношення з типовими рисами фольклорної культури.

Причини варіювання різні, але передусім зумовлені самою природою творчого фольклорного процесу і його соціокомунікативної функціональности, при якій постійно діє потреба пристосування тексту до певної конкретної життєвої і культурно-побутової ситуації та включення імпровізаційного чинника. У рамках національного фольклору виразно простежуються реґіональні і локальні варіантні різновиди, по суті, на всіх рівнях фольклорної традиції. Важлива інспіруюча роль у процесі фольклорного варіювання належить імпульсам суспільно-політичного характеру, вплив яких особливо помітний у новітній верстві усної народної творчости.

Сам процес і результати варіювання, позначені дією цього чинника, потребують спеціальної дослідницької уваги. Зокрема, треба враховувати ту обставину, що тут „контроль традиції"[71] над варіативністю у непоодиноких випадках дуже послаблений, що у видозмінах традиційного тексту, його семантичних інноваціях не раз задіяні і нефольклорні елементи. Це особливо стосується різних новотворів, у яких часто важко визначити зачатки і потенційні можливості для варіювання. Тим більше, якщо просторова зона і часова дистанція побутування таких новотворів порівняно обмежені та ще й перешкоджені об'єктивними чинниками, як, наприклад, заборони і переслідування більшовицьким режимом народної творчости, породженої українською національно-визвольною боротьбою у XX ст. Дослідницьке спостереження початків фольклорного життя таких новотворів і фіксація навіть найдрібніших ознак їх варіювання мають важливе науково-пізнавальне значення.

[69] Особливо істотними з цього погляду є теоретичні осмислення і узагальнення у працях: Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 127—176; Земцовский И. И. Проблема варианта в свете музыкальной типологии: Опыт этномузыковедческой постановки вопроса // Актуальные проблемы современной фольклористики.— Ленинград, 1980.— С. 36—50; Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— С. 190—215.

[70] Путилов Б. Н. Вариативность // Восточнославянский фольклор...— С. 29.

[71] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 142.

Отже, коли говоримо про сприйняття і поглиблене осмислення українського фольклору новітньої доби і прикладання до нього канонічних вимірів фольклорности, то маємо бачити у світлі цих вимірів не тільки зовнішні ознаки, тобто його матерію, але й відчувати, розуміти духовну фактуру його природи та враховувати зумовлені дійсністю нового часу її внутрішні зміни. Усна народна словесність — явище передусім духовного порядку.

10. Етновизначальна й етноінтеґруюча іманентність українського фольклору в сучасності. Уперше про важливу етновизначальну властивість і функціональність усної народної творчости заговорили романтики. Вони не тільки теоретично обґрунтували і практично показали високу ідейно-художню цінність фольклору, але й наголосили на багатстві його потенційних можливостей для духовного збереження народу, його національної ідентичности та розбудови його культури. У цьому контексті було помічено, зокрема, і незвичайне багатство українського фольклору. Ще на зорі романтизму німецький письменник і філософ Йоганн Ґотфрід Ґердер (1744—1803) на основі побаченого під час подорожі по Україні в 1769 р. і враження від почутих козацьких дум зафіксував у щоденнику знамениті слова про велике майбутнє цього краю і його народу: „Україна стане новою Грецією: прекрасне небо, під яким живе талановитий народ, весела вдача цього народу, його природні музикальні здібності, його родючі ґрунти і т. д. разом виявлять свій благотворний вплив“[72]. Він висловив упевненість, що рано чи пізно український народ і його творчість посядуть „почесне місце в колі народів світу“[73].

Епоха романтизму, що відзначалася активізацією національно-культурного життя народів, особливо поневолених, бездержавних, загострила увагу на фольклорі як на індикаторі і важливому чиннику етнічної специфіки й національної самобутности. І хоч у наступні періоди загальна ґлорифікація фольклору помітно пригасла, цей акцент не був знятий, він зберігся і в сучасних раціональних народознавчих судженнях. Стверджується, що фольклор є „якнайважливішим носієм етнічної специфіки етнічних спільностей“, „однією з форм виразу етнічної самосвідомости“[74].

Так само відзначається у післяромантичних наукових студіях і неперехідна роль фольклору в розвитку різних галузей національної культури, у тому числі й на новочасному етапі. Зокрема, він залишається благодатним, животворним джерелом української професійної культури, передусім літератури, театру, живопису, кіно — не тільки в результаті традиційної інерції такого зв'язку і продуктивної взаємодії у минулому. Значною мірою тут діє механізм самозбереження і самовиразу культури, особливо в умовах тоталітарної загрози розмивання та цілковитої нівеляції її національної і взагалі гуманістичної сутности. Звертання до надбань народної традиційности було для багатьох митців підрадянської України одним з тих духовних оазисів, що якоюсь мірою рятували чи творили ілюзію порятунку, від омертвляючої пустелі офіційно окупованого культурного простору нації.

---

[72] Цитуємо за: Нудьга Г. Українська дума і пісня в світі.— Львів, 1998.— Кн. 2.— С. 20.
[73] Там само.— С. 21.
[74] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор...— С. 7, 20.

Сьогодні можемо сказати, що чимало з того вартісного, цінного, чим збагатилися за десятиліття більшовицького режиму українська поезія, проза, драма, театральне, образотворче і кіномистецтво, великою мірою треба завдячувати використанню ними у різних формах фольклору, творчости, позначеної більшою чи меншою мірою впливом його силового поля.

Фольклор — не так званий радянський, а справжня, автентична народна творчість — компенсував певним чином неповноту чи неправдивість відображення дійсности, затиснутої ідеологічними доктринами, стероризованої і значною мірою сконформованої професійною українською радянською культурою. Ідеться, зокрема, про словесну творчість, породжену знівеченим життям народу, обманутими надіями, стражданнями, болями незчисленних жертв, голодоморами, масовими репресіями, депортаціями, ґулаґами, тюрмами, брутальним потоптанням найвищих духовних святинь, нищівними, смертоносними війнами; про фольклор, що виражав ненависть і зневагу до поневолювачів, неприйняття нелюдського режиму „імперії зла“, дух протесту і боротьби — усе те, що переживав і переніс український народ у XX ст.

Уже цією незвичайною семантичною і функціональною сутністю визначається значущість і вагомість фольклорної традиції у загальній системі новочасної української культури, яку усна народна словесність не перестає збагачувати і збереженими елементами своєї реґіональної, локальної специфіки. І хоч у процесі консолідації та культурної інтеґрації української нації посилено стираються, втрачаються реґіональні етнографічні особливості, проте ці особливості, у тому числі й в усній народній словесності, ще великою мірою зберігають свою традиційність, естетичну привабливість, комунікативну функціональність, здатність втілюватися й трансформуватися у різних ділянках професійної художньої культури. Завдяки сучасній технології поширення й популяризації культурних надбань багато місцевих, локальних фольклорних явищ увійшло в загальнонаціональну культурну циркуляцію. Більш інтенсивно, ніж коли-небудь раніше, відбуваються взаємообмін і взаємопроникнення фольклорних традицій різних реґіонів України. Сьогодні українська народна пісня, казка, приказка з Наддніпрянщини органічно увійшла в усний репертуар мешканців Галичини, Буковини, Закарпаття, так само народне художнє слово цих реґіонів стало своїм на східноукраїнських теренах. Ще виразніше виступає інтеґрованість реґіональних фольклорних традицій, перенесених з рідного краю і посаджених на ґрунті середовищ української діаспори.

Отож, якщо ми говоримо про реальну єдність і цілісність за своїми спільними особливостями української фольклорної культури в минулому — в умовах політичного розчленування українського етнічного простору, економічної замкнутости непоодиноких реґіонів та інших об'єктивних несприятливих реалій для їх соціокультурних зв'язків, то тим більше маємо підставу стверджувати визначальність цієї єдности у наш час. А отже, реальною залишається і детермінована цією обставиною дієвість фольклору як одного з найважливіших, поряд з мовою, показників етнічної спільноти, зокрема тих її частин, що більшою чи меншою мірою зберігають та респектують традиційність побутової культури і є важливим фактором інтеґрації етнічної самосвідомости.

У нашій науці досі залишається малодослідженою ця етноінтеґруюча, а стосовно України й етнооберігаюча, функція фольклору. У працях ра-

дянських авторів питання про фольклор як чинник самозбереження народу, нації, по суті, залишалося поза увагою і лише іноді мимохідь заторкалося у загальнотеоретичному плані. Стосовно українського фольклору значущість цієї його функції на всіх етапах історичного буття народу особливо велика. Вона примножена і зворотним впливом цієї ролі на збереженість самого фольклору. Те, що він дійшов до наших днів у багатьох своїх традиційних пам'ятках і формах, зумовлене не тільки особливостями умов українського життя, консервативністю культури українця, як це звичайно пояснюється, але головно вкоріненим у свідомості, чи радше підсвідомості, сприйняттям екзистенціальної сутности традиційної культури, її етнооб'єднуючої й етнодиференціюючої дії.

Елементи етноідентифікуючої спільности традиційної культури народу, в тому числі і його усної словесности, є великою мірою складовими категорії менталітету етносу. Іноземні автори та й нерідко вітчизняні дослідники характеризували українців як народ здебільшого на основі реалій їх традиційно-побутової культури: звичаїв, обрядів, виробничо-господарських норм, пісень, народного мистецтва, стереотипів поведінки тощо. Новітня епоха внесла у традиційні моделі етнічних менталітетів, у тому числі й українського, істотні зміни. Але немає сумніву, що їх особливості ніколи не будуть знівельовані до кінця. Генетична закодованість етнічної ментальности знайде свій вияв у багатьох самобутніх аспектах життя народів, їх культури, включно з традиційно-побутовою її складовою. Головним показником і чинником єдности реґіональних складових українського фольклору, їх цілісности як певної етновизначальної категорії є передусім його народна мова, яка попри свої територіально-діалектні різновиди є спільною в основі (фонетичній системі, граматичній будові, словниковому складі) на всьому етнічному просторі України. Другим важливим визначальним фактором є винятково багатий базовий фонд української фольклорної традиції, що відзначається хронологічною глибиною, стадіальною спадкоємністю, генетичною однорідністю і спільністю багатьох етнотериторіальних складових цієї традиції, зокрема в сюжетиці, мотивах, образах, формах, поетиці. На всій етнічній території України зафіксовано побутування однорідних і однакових народних колядок, щедрівок, веснянок, весільних обрядових пісень, казок, леґенд, замовлянь, приказок, прислів'їв, баладних сюжетів тощо.

Силове поле єдности українського фольклору охоплює і низку інших компонентів. Істотними, зокрема, є закладені в народному художньому слові історична пам'ять, досвід господарського, громадського і сімейного побуту, сакрально-релігійні установки, філософсько-життєві орієнтири, морально-етичні засади, естетичні пріоритети й ідейні константи суспільного характеру. Так, скажімо, одним з яскраво виражених об'єднуючих елементів українського фольклору є його гуманістична і волелюбна ідейність.

Духовна опозиція українського народу до чужинського поневолення його землі, загарбницьких нападів і воєн упродовж багатьох століть знаходила свій вияв не тільки у перманентній фізичній боротьбі за волю і державну незалежність, але й у його слові. Ця волелюбна ідейна наснага українського фольклору відзначається широким змістовим діапазоном від утвердження особистісної волі, що не суперечить традиційним морально-етичним і релігійним засадам життя, до відстоювання права народу само-

му розпоряджатися своєю долею у власній державі. З позиції такої широковекторної ідейної установки мотивується трактування в українському фольклорі різних життєвих ситуацій історичного, соціально- і родинно-побутового характеру, поступки і поведінка героїв творів усної народної словесности.

Навіть, наприклад, таке поширене інтернаціональне соціальне явище, як розбійництво, має в українському фольклорі специфічну інтерпретацію, позначену тенденцією мотивування його причинами вищого ідейного порядку — як зумовленість не тільки інстинктом, імпульсивністю, але й свідомим протестом проти загальних кривд, боротьбою за правду і справедливість. Саме в ореолі такої вищої ідейної тенденції представлені в українській фольклорній традиції ватажок карпатських опришків Олекса Довбуш і подільський розбійник Устим Кармелюк[75].

Слід наголосити, що у фольклорному осмисленні виразно диференційовано розбійництво як низький, протиправний промисел, і як покара кривдників, засіб насильного встановлення справедливости — від багатого взяти і бідному віддати. Якщо у першому випадку воно осуджується, заперечується, то в другому підтримується, морально санкціонується. Тим більше це стосується повстанського руху народу типу Гайдамаччини, Коліївщини, зумовленого як соціальними мотивами, так і потребами захисту національних і релігійних прав народу. Саме в дусі фольклорної концепції Т. Шевченко свого часу різко заперечив офіційний погляд російської і польської історіографії та своїх „гнучкошиєнкових“ на Гайдамаччину як на звичайне розбійництво:

Брешеш, людоморе!
За святую правду-волю
Розбойник не стане,
Не розкує закований
У ваші кайдани
Народ темний, не заріже
Лукавого сина,
Не розіб'є живе серце
За свою країну[76].

Йдучи за народними поглядами, І. Вагилевич уподібнював до Гайдамаччини і карпатське Опришківство, наголошуючи, що такі його ватажки, як Головач, Довбуш, Муха, належать „більше к народним повстанцьом“. Як захисника рідної землі від „вражих туч“ і месника за народні кривди оспівав він карпатського опришка Мадея в однойменній баладі[77].

До речі, з погляду виразної диференційованости українського опришківського руху в традиційній фольклорній свідомості, та й у новочасній історіографії, неправомірним є беззастережне віднесення цього руху до

[75] Див.: Ходили опришки: Збірник [пісень і прози] / Передмова „Опришківське слово“, примітки та словник І. Сенька.— Ужгород, 1983; Народ про Довбуша: Збірник фольклорних творів / Упоряд., вступ. стаття і примітки В. Тищенка.— К., 1965; Народ про Кармалюка / Упоряд., вступ. стаття і примітки В. Тищенка.— К., 1961.

[76] Шевченко Т. Повне зібр. творів: У 6 т.— К., 1963.— Т. 1.— С. 337.

[77] Докладніше про це див.: Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність „Руської трійці“.— С. 310—313.

інтеретнічного розряду „карпатського збойництва", чим, на наш погляд, дуже грішать сучасні колективні дослідження цього явища. Йдеться головно про те, що виразно зазначена ідея справедливости, людяности і свободи здавна була одним з головних об'єднуючих чинників фольклору всіх етнографічних районів України, а отже, й дійовим етноінтеґруючим чинником. Реальність ця зумовлювалася ментальною природою народу, живучістю в ньому духу опору і визвольного руху проти поневолення. Це також воліло залишатися часто поза увагою радянської фольклористики. Так, наприклад, у колективній монографії про відображення визвольного руху слов'янських народів у їх пісенному фольклорі[78] спеціальні розділи присвячені висвітленню цієї теми у болгарських, сербських, хорватських, польських, чеських, моравських, словацьких піснях, але чомусь обійдено розгляд її стосовно східнослов'янських народів.

А тим часом про вияв цієї теми в українському фольклорі, про її зміст і динаміку в різні періоди історичного буття народу є що сказати дослідникам. Особливого розвитку і звучання набула ідея свободи і активної боротьби за неї в українському фольклорі XX ст., позначеному напругою і потугою українського національно-визвольного руху в цьому столітті. Під його безпосереднім впливом змістове поле цієї ідеї збагатилося новими семантичними елементами, найголовнішим з яких є звеличення боротьби і жертовности в ім'я здобуття і осягнення державної незалежности України.

На сьогодні уже маємо чимало зібраних і опублікованих фольклорних матеріалів з різних реґіонів України, аналіз яких дає змогу простежити багатоаспектний спектр етнооб'єднуючої властивости української фольклорної традиції і її національну цілісність у всіх визначальних вимірах. Свого часу І. Франко проникливо зауважив: „Хоч і як неоднакова була доля поодиноких частин Русі-України, то все-таки заселяючий її народ і досі проявляє дивну етнографічну одноцілісність. Звичаї і вірування народні, казки і оповідання, пісні і обряди, одіж і помешкання, а врешті мова — при всій різнобарвності місцевих відмін,— в основних обрисах такі однакові..."[79]

Новочасні засоби комунікації, популяризації та передачі традиційної культури значною мірою підсилюють цю „одноцільність", особливо у фольклорній сфері. Етноінтеґруюча дія цього феномену поширюється і на людність тих частин української етнічної території, яка сьогодні перебуває поза межами Української держави, а також на середовища української діаспори. Виразно зазначеною є тут і функція фольклору як етнодиференціюючого чинника в етнічно чужому оточенні — поділу на „ми" і „вони".

На жаль, питання цієї двоєдиної — етноінтеґруючої і етнодиференціюючої — ролі фольклору в житті українців поза Україною не тільки слабо вивчене, але й дуже мало представлене у наявних опублікованих матеріалах. Наскільки ця роль значуща, переконаємося, переглянувши хоч би збірник записаних від канадських українців прислів'їв і приказок Во-

[78] Визвольний рух слов'ян у народній пісенній творчості (XVII—XIX ст.).— К., 1971.— 264 с.

[79] Франко І. Літературне відродження Полудневої Русі і Ян Коллар // Франко І. Зібр. творів.— К., 1981.— Т. 29.— С. 41.

лодимира Плав'юка, перша книжка якого вийшла ще у 1964 р., а друга на основі посмертних матеріалів збирача — недавно, у 1996 р.[80]

Отже, є підстава стверджувати, що український фольклор і в новітню добу зберіг і навіть, можна сказати, посилив свою етновизначальну і етнооб'єднуючу властивість. Опубліковані в останні десятиліття збірники фольклорних текстів, радіо- і телепередачі записів народнопоетичних творів з різних реґіонів України і з українських середовищ поза нею переконливо демонструють єдність і „одноцільність" за своїми визначальними прикметами фольклорної культури.

Поряд з мовою вона, ця культура, є одним з найголовніших чинників і показників етнокультурної єдности нації, одним з найтвердіших горішків, з яким не годні дати собі ради різні маніпулятори штучного сепаратистського відчуження від України окремих її реґіонів, зокрема й новочасні ідеологи так званого закарпатського русинства. У своїх лукавих „наукових" мотиваціях підступного виокремлення закарпатських українців як особливого етносу вони невипадково оминають фольклорний матеріал.

Етноідентифікуюча іманентність фольклорної традиції проявляється нерідко навіть у випадках, коли, здається, руйнівний асиміляторський процес до основ уразив певний загал людности. Скажімо, як ми мали нагоду переконатися під час недавніх польових досліджень на Північному Підляшші, де по історично українських поселеннях прокотився у новітні часи особливо нищівний антиукраїнський вал зі застосуванням на рівні державної політики жорстоких і підступних засобів винародовлення.

В усній народній творчості, без сумніву, закарбовані важливі складові національного менталітету, що проявляються і діють на свідомому і підсвідомому рівнях, таким чином реалізуючи духовний зв'язок особистости з історичною пам'яттю, життєво практичним і естетичним досвідом народу, його багатовіковою традицією. Вплив силового поля цієї традиції є значущим і в наш час, він поширюється на різні ділянки новочасної професійної української культури.

Усі зазначені питання стосовно основних аспектів реальної присутности і функціональности усної народної словесности у загальній системі української культури і духовности новітньої доби за своєю історико-теоретичною сутністю можуть бути предметом спеціальних досліджень. Викладені нами вступні замітки і судження — лише штрихи до таких можливих розробок. Але й вони достатньо переконують, що попри певні втрати та внутрішні зміни український фольклор зберіг у XX ст. основні прикмети своєї традиційности, культурно-побутової дієвости, атракційности, здатности відтворення — міжпоколінної трансмісії і новотворення.

Цей винятково багатий запас життєздатности й інклюзивности у різні ділянки духовности народу забезпечує фольклорові поважне місце і значення у новочасному національному культурному процесі. Сила традиційности є охоронним засобом для збереження і самої фольклорної культури від сучасних нівеляційних впливів, реґулятором певної збалансованости, стабілізації основних прикмет фольклорности в діалектиці давніх і нових її ідейно-змістових й естетичних вартостей.

---

[80] Приповідки, або українсько-народна філософія / Зібрав та видав Володимир С. Плав'юк.— Едмонтон; Альберта, 1946.— 355 с.; Українські приповідки / Зібрав Володимир С. Плав'юк.— Едмонтон, 1996.— Т. 2.— 298 с.

Отже, новочасний український фольклор окреслюється як жива, динамічна, змінна у часі й просторі культура, що являє собою поєднання у художньому слові народу традиційного і нового та своєрідне відображення у ньому явищ дійсности свого часу, переживань і настроїв його творців та носіїв.

Саме спосіб і характер відображення у фольклорному слові різних аспектів й етапів української дійсности XX ст. і є головним предметом цього дослідження.

Roman KYRCHIV

FOLKLORE IN THE FRAMEWORK OF MODERN UKRAINIAN CULTURE (GENERAL OUTLINE OF THE SUBJECT)

The paper highlights major theoretical aspects of the subject. Its focus is, in particular, on Ukrainian modern folklore versus its more traditional counterpart. The author also examines new patterns that have emerged in its structure, esthetics and functionality as well as the role it is called to play in the overall framework of present-day Ukrainian culture. The author addresses such issues as modern folklore evolution, transmission and regeneration of traditional folklore features, elements of new syncretism, artistic milieu and cultural contexts, shifts from normative forklore features, oral texts, and, finally, ethno-determining and ethno-integrating elements unique to the present-day Ukrainian oral folklore.

Василь ІВАШКІВ

„ЗАПИСКИ О ЮЖНОЙ РУСИ“ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША ЯК УНІКАЛЬНЕ ЯВИЩЕ УКРАЇНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ СЕРЕДИНИ XIX СТОЛІТТЯ

Перші фольклорні записи Пантелеймон Куліш розпочав десь на початку 1840-х рр.— саме тоді він здійснив свої мандрівки переважно по Чернігівщині, Черкащині та Київщині. Молодий фольклорист прагнув зустрітися з кожним, хто знав хоч би одну народну пісню, думу, леґенду чи казку або принаймні був цікавим співрозмовником. Прикметно, що П. Куліш цікавився не лише думами[1] чи історичними піснями, а й обрядовим фольклором. Так, у листі до І. Срезневського від 21 вересня 1845 р. він зазначав, що має „записки об украинской свадьбе“[2]. Фольклорист сумлінно фіксував ці свої розмови, намагався не пропускати жодного рядка чи слова.

Найбільша збирацька активність П. Куліша припадає на 1842—1843 рр. На початку 1843 р. він уже мав записи багатьох пісень, які задумав опублікувати. Тоді ж були готові до друку і зразки жанрів фольклорної прози. Очевидно, що фольклорист не був цілком задоволений повнотою своїх матеріалів, бо влітку 1843 р. здійснив ще одну (двомісячну) мандрівку тими ж місцями, де й натрапив на надзвичайно цінні народні перекази, зокрема, про гайдамаччину, які й лягли в основу „Украинских народных преданий“ та „Записок о Южной Руси“. Власне про працю над виданням „Преданий“, які через арешт навесні 1847 р. так і не з'явилися друком, а також опис особливостей фольклорно-етнографічних мандрівок П. Куліша першої половини 1840-х рр. йдеться у його нещодавно опублікованих мемуарних записах „Около полустолетия назад. Литературные воспоминания“[3]. У цих мемуарах особливо цікавими є нотатки про відвідини родового містечка Б. Хмельницького Суботова, яке справило на фольклориста незабутні враження.

---

[1] К. Грушевська 1927 р. зазначала, що П. Куліш на час друку в 1843 р. епопеї „Україна“ ще не мав свого власного запасу думових записів, однак у передмові до другого тому корпусу українських народних дум вона певним чином відредагувала свою думку: „Скоро потім такий запас у нього почав складатися, в 1845 р. він вправно записав довгу думу; се, мабуть, не перша, але все-таки глибше знайомство з кобзарством почалося у Куліша, мабуть, аж 1853 р.“ (Грушевська К. М. Деякі питання про народні думи // Українські народні думи.— Харків; Київ, 1931.— Т. ІІ.— С. X.)

[2] Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии. Из истории украинской фольклористики XIX ст.— Москва, 1974.— С. 202.

[3] Див.: Пантелеймон Куліш. Матеріали і дослідження.— Львів; Нью-Йорк, 2000.— С. 110—144.

Із різних причин у 1840-х рр. П. Кулішеві так і не вдалося опублікувати свій фольклористичний збірник — вийшла друком лише „Україна", яка була своєрідною поетичною контамінацією фольклорних, псевдофольклорних матеріалів, переважно узятих із „Запорозької старини" І. Срезневського, уривків із видання П. Лукашевича „Малорусские и червонорусские народные думы и песни" та його власних літературних текстів. Щоправда, згодом молодий фольклорист усе ж підготував до друку збірник української фольклорної прози „Украинские народные предания"[4], що були дозволені цензурою на початку 1844 р. „Предания мои,— писав він М. Погодіну в листі від 4 лютого 1844 р.,— пропущены цензурою — и я мог бы прислать Вам их для продажи какому-нибудь книгопродавцу, но не хочется..."[5] Очевидно, це ще не був той корпус унікального на той час фольклорного збірника, який практично весь увійшов до „Записок о Южной Руси", бо у цитованому листі далі сказано, що фольклорист прагне відвідати також місця, „где обитали запорожцы, для собрания преданий о могилах, урочищах и т. п.", а потім „к черноморцам, чтоб увидеть в лицо остаток чубатых головорезов, оставивших нам после своей безалаберной жизни в наследство такую яркую и глубокую поэзию"[6]. Лише тоді, коли будуть зібрані й ці матеріали, „тогда составится из этих преданий единственная и неоцененная книга"[7]. Ці фольклорні тексти П. Куліш називає скарбами, „о которых существовании вы и не думали. Это народные исторические и фантастические предания, записанные мною стенографически и представляющие образцы высокой красоты простого слова"[8].

Цікаво, що спробу текстологічного зіставлення „Украинских народных преданий" та „Записок о Южной Руси" свого часу здійснив А. Лобода[9], хоч, зрозуміло, аж ніяк не вичерпав проблеми. Всебічний порівняльний аналіз цих праць (не лише текстологічний) можливий лише в окремій спеціальній розвідці, тому залишаємо її на майбутнє.

Працю фольклориста перервали арешт навесні 1847 р., заслання у Тулу та фактична заборона працювати як письменникові. Лише у першій половині 1850-х рр. П. Куліш, довідавшись про намір А. Метлинського укладати фольклорну збірку, відновив активну збирацьку діяльність, послав йому свої записи, водночас не полишаючи наміру згодом опублікувати свій окремий збірник.

Остаточний текст „Записок о Южной Руси" почав формуватися влітку 1855 р.[10], про що свідчить лист їх упорядника братові дружини М. Бі-

---

[4] Первісна назва цього збірника була такою: „Малороссийские предания, легенды, поверья и разные заметки, касающиеся местных примечательностей, народного быта и т. п. (Материалы для изучающих народную историю и поэзию) / Собрал П. Кулиш. Книжка первая".

[5] Куліш П. О. Матеріяли і розвідки.— Львів, 1929.— Част. I.— С. 15. Відомо, що збірка побачила світ лише 1893 р., хоч на титульній сторінці збережено вихідні дані, які вказують на 1847 р.

[6] Там само.

[7] Там само.

[8] П. Куліш — О. Бодянському. Лист від 21 серпня 1846 р. // Киевская старина.— 1897.— Т. LVIII.— Сент.— С. 404.

[9] Лобода А. До літературної історії Кулішевих „Записок о Южной Руси" // Записки історично-філологічного відділу ВУАН.— К., 1923.— Кн. II—III (1920—1922).— С. 111—115.

[10] П. Куліш так і писав: „У меня готовится этнографическая книга" (Петров В. Пантелимон Куліш у п'ядесяті роки. Життя. Ідеологія. Творчість.— К., 1929.— С. 138).

лозерському від 1 серпня 1855 р., у якому П. Куліш просив того відповісти на кілька питань, зокрема, про „старинную думу про корабли“ [мається на увазі „дума“ про похід князя-язичника в християнську землю.— *В. І.*], а також прислати „копию с наших дум, не вошедших в сборник Метлинского“[11]. До свого видання він планував включити також запис весілля, котре зробив Г. Базилевич. Питав він також, чи у О. Шишацького-Ілліча немає „ненапечатанных преданий? Они вошли бы в упомянутую книгу, с означением кем записаны. Також де сказок, поверий и т. п.“[12]

Як свідчить рукопис „Записок“, що зберігається у фондах Чернігівського історичного музею імені В. Тарновського, П. Куліш унаслідок переважання фольклорно-етнографічних матеріалів спершу назвав цей збірник дещо по-іншому — „Этнографические записки о Южной Руси“. А згодом, з'ясувавши, що його твори розглядатимуться у загальній цензурі, вирішив скоротити назву видання і поставити на титулі своє прізвище[13]. Сам упорядник таке скорочення назви обґрунтовував прагненням в інших томах давати не лише суто етнографічні матеріали. Ось що він писав на полях відбитка перших 16 сторінок „Записок о Южной Руси“: „А чи бачите, що вже немає у титулі слова Этнографические? Еге! Бо нічого собі зв'язувать руки, коли, може, придетця тут печатать чисту историю, або й сьогочасну поезію“[14].

Як зазначав В. Петров, укладанню „Записок“ П. Куліш присвятив літо та осінь 1855 р., а тому він не поїхав, як планував раніше, до Петербурґа, бо вважав цю працю справою набагато потрібнішою, ніж, скажімо, дослідження та видання творів М. Гоголя, яким віддав загалом дуже багато часу.

Наприкінці 1855 р. рукопис першого тому „Записок о Южной Руси“ П. Куліш надіслав до цензури, очевидно, через С. Аксакова, оскільки просив його не відкладати „передачу цензору Этнографических записок до прочтения их по переезде Вашем в деревню. Лучше прочтете рукопись по выходе ее от цензора и потом отправите ко мне“[15]. На початку 1856 р. П. Куліш урешті одержав дозвіл на видання. Про це він писав В. Тарновському, який погодився фінансувати видання. Сума витрат на друкування першого тому мала становити 1000 рублів, котрі В. Тарновський переслав П. Кулішеві наприкінці березня того ж року: „Да возвеселится сердце Ваше, мой бесценный друг Василий Васильевич: „Этнографические Записки“ пропущены [як з'ясувалося згодом, це був лише усний дозвіл. Письмовий вердикт цензури П. Куліш одержав на початку квітня.— *В. І.*]. Высылайте деньги в Петербург на имя Матвея Терентьевича Симонова, служащего в Государственном Контроле, а сколько — это решите сами“[16]. П. Куліш водночас висловлював своє бачення того, якою повинна бути ця книжка, щоб вона могла знайти своїх читачів: „Я думаю, что надобно издать книгу с рисунками певцов и баев и четырмя хромолитографирован-

---

[11] Петров В. Пантелимон Куліш...— С. 138.

[12] Там само.

[13] Див.: Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии...— С. 219—220.

[14] Чернігівський обласний історичний музей імені В. Тарновського, № Ал $\frac{17\text{-}97/14}{504}$, арк. 16—15.

[15] П. Куліш — С. Т. Аксакову. Лист від 1 січня 1856 року // Радянське літературознавство.— 1957.— № 19.— С. 68.

[16] П. Куліш — В. Тарновському. Лист від 26 лютого 1856 р. // Киевская старина.— 1898.— Т. LXI.— Апр.— С. 113.

ными типами парубка и дивчины, дида и бабы, с акварелей Жемчужникова, а в конце приложить десятка три голосов песен. Это проведет книгу к панам, которые не купят ее для одного чтения, и откроет им глаза на этнографию, как на нечто живое, существующее в природе, а не в головах литераторов, а текст утвердит их в этом мнении. Собственно за панами я не гонюсь: они почти все глупы, как дети, но они предводительствуют модою, а мода на хорошее принесет общественную пользу"[17].

П. Куліш зазначав, що він планує видрукувати 2400 примірників „Записок", мало дбаючи при цьому про те, чи читачі розкуплять усі примірники одразу: „Розкуплять їх літ через десять, як хочете, бо як видам томів дванадцять, то нельзя буде обійтись без їх, хто б не задумав довідатися правди про Южну Русь із самого джерела, а не од історіографів"[18].

Другий том „Записок" П. Куліш розпочав готувати практично одночасно з першим, і вже на початку 1856 р., коли рукопис першого тому був у Аксакових, він писав про нього С. Аксакову 31 січня 1856 р., щоправда, не надто сподіваючись на його швидкий вихід у світ: „Второй том „Этнографических записок о Южной Руси" приближается к половине[19]. Он будет больше первого. О цензура! Какие вещи я должен из него выбросить! Но он составляется так, как будто цензуры еще нет, или уже нет на свете, и подлинник, переплетенный, будет храниться до времен лучших"[20]. Фольклорист продовжував наполегливо працювати над цим томом і навіть якийсь час сподівався надрукувати одразу ж обидва томи до Великодня, який, як зазначав М. Гудзій, у 1856 р. припадав на 15 квітня: „Этнографические записки", может быть, один, а пожалуй и два тома, ибо второй уже у меня подготовлен и может быть окончен через две недели устойчивого труда"[21]. Думається, що це було скоріше прагнення П. Куліша видати бажане за дійсне, бо хоч він і заявляв на початку літа 1856 р., що другий том готовий до передачі в цензуру, усе ж ще не мав усіх його матеріалів[22].

---

[17] П. Куліш — В. Тарновському. Лист від 26 лютого 1856 р.— С. 113.

[18] П. Куліш — В. Тарновському. Лист від 25 квітня 1856 р. // Вибрані листи Пантелеймона Куліша, українською мовою писані.— Нью-Йорк; Торонто, 1984.— С. 72.

[19] Треба думати, що це було правдою, адже, як зазначав Л. Жемчужников, „Куліш у цей час [себто узимку 1856 р.— *В. І.*] збирав матеріали для видання другого тому „Записок о Южной Руси" (Жемчужников Л. М. Мои воспоминания из прошлого.— Ленинград, 1971.— С. 210).

[20] П. Куліш — С. Т. Аксакову. Лист від 31 січня 1856 р.— С. 73.

[21] П. Куліш — С. Т. Аксакову. Лист від 16 лютого 1856 р.— С. 73.

[22] Як свідчить лист П. Куліша до В. Тарновського від 6 червня 1856 р., він на той час мав такі матеріали: „Сказки и сказочники"; другий: „Рассказ современника поляка о походах против гайдамак" із моєю передмовою і моїм епілогом; третій: „Универсал Остряниці" с замечаниями М. Грабовского і з моїми дополнениями до тих замечаний; четвертий: „Критический обзор источников для истории Малороссии" М. Костомарова [його врешті у друкованому виданні не виявилося.— *В. І.*], а п'ятий нехай буде ваш, да й буде цього" (Киевская старина.— 1898.— Т. LXIII.— Июль.— С. 357). Бачимо, що тут немає багатьох матеріалів, які увійшли до видання. Водночас уже 14 червня П. Куліш у листі до О. Марковича зазначав, що він „другий том „Записок о Южной Руси" оце злагодив, живучи на хуторі, та й виправив у Москву до цензора" (Петров В. Пантелимон Куліш...— С. 203). П. Куліш повторив цю інформацію і в листі до М. Грабовського від 12 червня 1856 р., з тією лише різницею, що замість п'ятого матеріалу написав „та ще дещо" (див.: Вибрані листи Пантелеймона Куліша...— С. 78).

Відомо, що П. Куліш планував видати принаймні декілька томів „Записок“ і робив для цього певні кроки. Так, він писав Д. Каменецькому в листі від 12 липня 1858 р., що у нього „здесь есть кое-что написанное для 3-го тома „Заметок о Южной Руси“, который хорошо бы теперь выдать. Пришлите мне все, что для него есть в Петербурге, да присоедините к этому пачку песен [...] Тут-же приложите и дорожную книжку с песнями и картинками. Да еще: листа три карты Шуберта — Малороссию. Напечатаем 600 экз.“[23] Водночас, видавши другий том, П. Куліш уже не виявляв такого ентузіазму. З цього приводу він радився із Г. Ґалаґаном у листі від 30 березня 1857 р.: „Напишіть же мені, як Вам здається другий том „Записок“, і чи треба видавать третій і далі? У мене така думка, що нам би не вадило завести свій журнал, щоб дать южноруському слову гражданство“[24].

Перший том був надрукований у середині липня 1856 р.[25] Він відкривається передмовою видавця, котра містить кілька необхідних вступних зауваг. Серед них спроба визначити мету і структуру книжки, особливості правопису (зокрема, потрібність наголосів) та необхідність перекладу українських фольклорних текстів російською мовою[26]. Думаємо, що дослівні переклади українських фольклорних творів російською мовою у „Записках“ могли з'явитися під впливом „Запорозької старовини“, адже відомо, що І. Срезневський у примітках робив такі переклади[27].

Зіставлення друкованого видання з рукописом свідчить про досить напружену редакторську працю П. Куліша. Так, у рукописі нема передмови видавця (сторінки V—IX друкованого видання); зміст перенесено на кінець тому; немає російського перекладу фольклорних творів. Рукописний збірник об'єднує повністю матеріал першого й окремі тексти другого томів („Сказки и сказочники“). Великий оправлений том мав 383 аркуші середнього формату (зауважимо, що А. Бондаренко писав про 358 аркушів, а Б. Кирдан, котрий також працював з цим рукописом,— про 382). Можливо, це був набірний рукопис, адже трапляються Кулішеві позначки, призначені друкарям (вони переважно враховані у друкованому виданні). Б. Кирдан зазначав, що „судячи із деяких поміток, вважалося, що книга буде набиратися з цього примірника“[28]. Водночас у рукописі є багато матеріалу, котрий не увійшов до друкованого видання, яке, своєю чергою, містить багато того, чого немає у рукописі. Дослідження рукопису „Записок“ тим більш важливе, адже видання, за словами П. Куліша,

---

[23] П. Куліш — Д. Каменецькому. Лист від 12 липня 1856 р. // Киевская старина.— 1898.— Т. LXI.— Май.— С. 237.

[24] Вибрані листи Пателеймона Куліша.— С. 105.

[25] Див.: Лист П. Куліша В. Тарновському від 24 липня 1856 р., у якому йшлося: „На велику та на превелику силу скінчив я друком „Записки о Южной Руси“ та й покинув їх там ізшивати та і до ладу доводити“ (Там само.— С. 81).

[26] У цитованому відбитку перших 16 сторінок „Записок о Южной Руси“ П. Куліш писав 10 травня 1856 р.: „Тілько вже з другого тому і покину переводи. Така з ними морока, що нехай йому цурах! Се так, бачите, на первий случай тілько, щоб трошки наломить москаля до християнської мови“ (Чернігівський обласний історичний музей імені В. Тарновського, № Ал $\frac{17-97/14}{504}$, арк. 15).

[27] Див.: Срезневский И. И. Запорожская старина.— Харьков, 1833.— Ч. I.— Кн. II.— С. 95—98, 104—110.

[28] Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии...— С. 237.

було пропущене цензурою „без малейшей помарки, так что я сам уж кое-что зачеркнул из благоразумной умеренности и осторожности“[29]. Урешті, сам П. Куліш акцентував на „примирительном духе“ своєї книжки, хоч і не погоджувався на викреслювання як окремих леґенд, так і їх фраґментів[30].

Текстологічне зіставлення рукопису і друкованого видання може бути предметом окремої розвідки, а тут тільки зазначимо, що П. Куліш не лише не увів до друкованого видання цілого ряду своїх численних роздумів про український народ, особливості його оцінки окремих історичних постатей та фактів, цінні варіанти деяких фольклорних текстів, зокрема два уривки думи про Івана Коновченка, три уривки думи про Феська Дендеберю, уривок думи „Плач братів-невільників“, а також цілком відмінний від опублікованого у додатках до першого тому „Записок“ варіант народного віршованого напису під картинкою „Козак Мамай“ тощо. Певного Кулішевого редагування зазнали й окремі фольклорні тексти. Ось деякі приклади таких виправлень: фольклорист послідовно замінив слова „сапоги“, яке було у рукописі, на „чоботи“ у друкованому виданні, „платок“ на „хустка“, „водка“ на „горілка“, „когда“ на „тоді“, „служба“ на „військо“ (наприклад: замість „у службу виступали“ П. Куліш надрукував „у військо виступали“) тощо. А до народної характеристики князя Г. Потьомкіна до слів „Ой Потьомкін генерал Много війська потеряв“ додав „Ой як же він потеряв, У картішки проіграв“. Такий редакторський коректив, на нашу думку, був необхідний, бо тим самим хоч би частково повернено українським народним думам їх національне звучання, зіпсоване впливом російської мови. Справді, важко повірити, що козак Голота ходив саме у „сапогах“, а не в „чоботях“, сусід нещасній матері, котру вигнали з дому її сини, сльози втирав „платком“, а не „хусткою“ тощо. А проте Б. Кирдан із явно кон'юнктурних міркувань зазначав, що „в думах, що записані в Чернігівській губернії, для якої характерна двомовність і змішування в усному мовленні та фольклорі мов двох братніх народів, російські слова замінив на українські. В цьому не можна не побачити вираження націоналістичних тенденцій П. Куліша, що відобразилися і на підготовленому ним виданні „Записок о Южной Руси“[31].

Про те, що такі виправлення український фольклорист зробив свідомо, свідчить і його листування середини 1850-х рр., зокрема із С. Аксаковим, у якому П. Куліш пристрасно, а подекуди й аґресивно відстоював права українців на своє самостійне, окреме від Росії, культурне та політичне життя, хоч і часто висловлювався за спільність їхньої історичної долі. Так, у листі до М. Грабовського від 12 червня 1856 р. він писав, що часто сперечається з Аксаковим, „та, бачте, в нас дуже вже привернулись до космополітизма, то реакція й верне круто [...] Тим то, шановний пане, дорого і мені тепер і собі подать якийсь голос, щоб москалі не дуже бринькали з своєю народностю, що стоїть наче та колюча сосна; тілько серце в'яне на неї дивлячись, а втіхи з неї живій душі мало“[32].

---

[29] П. Куліш — В. Тарновському. Лист від 6 квітня 1856 р. // Киевская старина.— 1898.— Т. LXI.— Апр.— С. 119.

[30] Див.: П. Куліш — С. Т. Аксакову. Лист від 18 січня 1856 р.— С. 71.

[31] Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии...— С. 244.

[32] Вибрані листи Пантелеймона Куліша...— С. 79.

Український фольклорист був свідомий і тих перешкод, які чинили російський уряд та й значна частина російських інтеліґентів[33]. Він зазначав, що українці не мають „возможности даже в письмах россуждать о своей литературе“[34].

Вивчення рукопису „Записок“ дало змогу суттєво уточнити і паспортизацію окремих фольклорних матеріалів другого тому. Так, з'ясувалося, що тексти з розділу „Сказки и сказочники“ від казки про Кирила Кожум'яку до „Рассказов о чертях“, котрі увійшли до другого тому, хоч первісно, очевидно, мали друкуватися у першому, можуть сприйматися читачами до певної міри як фольклорні матеріали, записані Л. Жемчужниковим. Цікаво, що П. Куліш так і пише: „И после этого он [Жемчужников.— *В. І.*] рассказал мне несколько легенд и поверий [...]“[35] Рукопис свідчить про те, що до цих текстів відомий російський художник та український фольклорист не мав жодного стосунку, а зазначені матеріали записали В. Білозерський, А. Маркевич, П. Чуйкевич, М.? Макаренко, врешті, сам П. Куліш.

За П. Кулішем, однією з ключових причин необхідности такого видання є прагнення українців до самопізнання сутности (передусім духовної) своєї нації. Цю потребу, врешті, і мало задовольнити це видання, яке український фольклорист і письменник прагнув зробити енциклопедією „разнообразных сведений о народе, говорящем языком южно-русским“[36], намагаючись тим самим „поднять на ноги все, что было писано о Малороссии и пустить в ход все, что о ней не напечатано, разумеется, если цензура не воспрепятствует“[37]. П. Куліш планував показати „всю нашу старовину, як на картині, почавши од львівського братства та аж до Кальниша і Головатого. Коли вже славить Русь перед чужоземцями, то оттут її славить“[38]. Хоч енциклопедії у кінцевому підсумку не вийшло, але слід в українській фольклористиці та етнології „Записки о Южной Руси“ залишили дуже значний.

Структура „Записок“ досить струнка, що видно з розширеного анотованого „Змісту“, хоч спеціальне знайомство з виданням (передусім першим томом) такого враження не викликає. Справді, поділ на „Исследования“, „Предания, легенды и поверья“ та „Думы и песни“ у самому тексті „Записок“ виявити непросто. Врешті, авторське окреслення цих трьох розділів першого тому хоч і має свою внутрішню логіку, бо свідчить про спробу класифікації дуже різного матеріалу, але у самій книжці не додержано заявленого у змісті жанрово-стильового принципу. Сам упорядник, очевидно, це відчував, заявляючи майже у середині тексту „Записок“, що уклав їх значною мірою безсистемно: „Я решился издать эти „Записки“, не держась в них никакого плана, ни системы, которые были

---

[33] П. Куліш писав С. Аксакову у листі від 1 січня 1856 р., що українцям „тяжело терпеть близорукие притеснения полицейские, но еще тяжелее сносить сарказмы такого ума, как Хомяков“ (Радянське літературознавство.— 1957.— № 19.— С. 68).

[34] П. Куліш — С. Т. Аксакову. Лист від 1 січня 1856 р. // Там само.— С. 69.

[35] Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш.— Санкт-Петербург, 1857.— Т. 2.— С. 28.

[36] Там само.— Т. 1.— С. V—VII.

[37] П. Куліш — О. Бодянському від 16 вересня 1855 р. // Киевская старина.— 1897.— Т. LIX.— Дек.— С. 463.

[38] П. Куліш — М. Юзефовичеві. Лист від 2 грудня 1856 р. // Вибрані листи Пантелеймона Куліша...— С. 86.

бы возможны только при несравненно большем накоплении материалов. Я включаю сюда все, что нахожу в своих записных книжках, в том виде, в каком оно внесено туда, предоставляя каждому рыться в моем несортированном скарбе и находить между множеством для него ненужного что-нибудь и пригодное“[39]. Текст тому, можливо, відбиває передусім динаміку Кулішевих етнографічно-фольклористичних мандрів і є відображенням його подорожніх записів, доповнених пізнішими власними роздумами. На початку першого тому є зауваження про те, що перші народні перекази та леґенди його видавець записав у Києві, а тому з них і розпочинає свій виклад у „Записках о Южной Руси“. Однак такого принципу додержано не завжди. Так, з оповідачем зі Сміли Кіндратом Таранухою (твори, записані від нього, фольклорист наводить у середині першого тому) він зустрічався ще у першій половині 1840-х рр.[40]

В. Петров спостеріг, що весь матеріал першого тому „Записок“ (окрім „думи“ О. Шишацького-Ілліча та оповіді старої Дубинихи про перебування на тому світі) можна поділити на три групи: Кулішеві записи зі середини 1840-х рр. (переважно фольклорна проза зі збірника „Украинские народные предания“. Сюди ж треба віднести і оповідь Дубинихи, яка також мала туди увійти), його ж матеріали, які він зібрав у першій половині 1850-х рр. (усі думові тексти та „Исследования“), а також записи дум, що подав до збірника М. Ніговський[41]. Зрозуміло, що це не всі складові „Записок“ — є ще записи О. Афанасьєва-Чужбинського (дума про смерть козака-бандуриста), а також уривок з пісні про спустошення Києва, узятий з етнографічної праці Е. Руліковського.

Думається, що певна „безсистемність“ добору і розташування фольклорних матеріалів дала можливість П. Кулішеві повніше і яскравіше представити колорит функціонування української народнопоетичної творчости. Це відзначали численні дослідники, серед яких варто виділити цікаві спостереження німецького вченого Фрідріха Шольца, котрий писав: „В упорядкуванні фольклорних матеріялів Куліш значно випередив свій час. Він систематизував тексти за оповідачами та співаками. Важливими є також його вказівки про співаків та оповідачів, про їхній побут, спосіб їхнього виконання фольклорних творів“[42]. Це дало змогу ввести читача в „самий процес етнографічного спостереження: він не лише подавав старовинну думу, казку, пісню, переказ, а й знайомив із самою обстановкою, з тими людьми, в середовищі яких він вислуховував ці перекази. Твір народної поезії виходив не анекдотичним фактом, як квітка, відірвана від свого коріння, а, навпаки, відкривався перед читачем, оточений тими подробицями побуту, індивідуальних народних характерів і розуміння, між якими він існує в дійсності“[43].

Другий том натомість уже чітко структурований — упорядник виділяє дев'ять самостійних розділів, які, проте, у своїй основі також не ма-

---

[39] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 101.
[40] Там само.— С. 137.
[41] Див.: Петров В. Пантелимон Куліш...— С. 537—538.
[42] Scholz Friedrich. Ein ukrainischer Schriftsteller, Dichter und Forscher zwischen Romantik und Realismus // Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш.— Heidelberg, 1989.— S. 21.
[43] Пыпин А. Н. История русской этнографии.— Санкт-Петербург, 1891.— Т. 3.— С. 194.

ють якихось виразних ознак наукового поділу: так, після фольклористичного першого розділу „Сказки и сказочники“ йде цілком історіографічний матеріал про похід поляків проти гайдамаків у XVIII ст., далі публікується поема Т. Шевченка „Наймичка“ (без зазначення прізвища автора), після неї знову науково-історіографічний матеріал з першої половини XVIII ст. („Записка“ Г. Теплова), потім знову йде літературний твір (ідилія самого П. Куліша „Орися“), далі фольклорно-музичний матеріал (українські народні пісні, які поклав на ноти А. Маркевич), після нього мовознавча стаття І. Могильницького „О древности и самобытности южно-русского языка“, фольклорний запис похоронного обряду з Харківщини, а закінчує том знову ж таки історіографічний матеріал — статті польського романтика М. Грабовського та самого П. Куліша з приводу (як з'ясувалося згодом, підробленого) універсалу гетьмана Я. Остряниці. Таким чином, фольклорні, літературні, мовознавчі та історіографічні матеріали дивовижно переплітаються, хоч і зберігають свою певну внутрішню цілісність. Здається, що лише розділи „Сказки и сказочники“, „Похороны, списанные со слов поселянина в Харьковской губернии“ та певною мірою „Рассказ современника поляка о походах против гайдамак“ генетично пов'язані з першим томом, а відтак є цінними фольклорно-етнографічними матеріалами, а мемуари С. Закревського можуть певною мірою сприйматись як коментар до українських народних оповідей і Кулішевих суджень про гайдамаччину. Решта розділів постають радше як частина літературної хрестоматії чи збірника історичних актів. Принагідно зазначимо, що внаслідок специфіки матеріалу другого тому розгляду його особливостей тут не будемо торкатися. Чимало слушних думок у розгорнутій рецензії свого часу висловив М. Костомаров[44], висновки котрого актуальні й тепер.

Така „розкиданість та безсистемність“ „Записок о Южной Руси“ (передусім першого тому) врешті може бути виправданою, адже їх упорядник, здається, цього прагнув свідомо — він зазначав, що при компонуванні цього видання він не мав на увазі власне науку: „Странствуя из села в село по малороссийским губерниях в период моей юности, я редко имел в виду собственную науку. Меня увлекала поэтическая сторона жизни народа. Я гонялся за драмою, которую разыгривает мелкими отрывками целое малороссийское племя. Мне нужно было видеть постановку сельской жизни на театре природы“[45].

О. Пипін в уже цитованій статті про „Записки“ зазначав, що вони були на свій час незвичайним явищем: „присвячені історії, а ще більше етнографії, вони не були ні ученим трактатом, ні голою збіркою творів народної поезії, і становили цілком нову форму етнографічного вивчення“[46].

Можливо, мала рацію Олена Пчілка, відзначаючи передусім національно-патріотичну спрямованість „Записок“: „Зап[иски] о Ю[жной] Р[уси], бывшие не столько этнографическим и историческим сборником, сколько публицистическою и восторженно-патриотическою проповедью, возбудившею национальное самосознание, горячую любовь к народной словесности,— воспитали многих. Влияние этой проповеди ещё не оцене-

---

[44] Костомаров Н. И. „Записки о Южной Руси“, издал П. Кулиш. Том II-ой. 1857 // Отечественные записки.— 1857.— Т. CXIV.— Сент.— С. 1—26. Критика и библиография.

[45] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 234.

[46] Пыпин А. Н. История русской этнографии.— Т. 3.— С. 194.

но по достоинству; пусть читавшие ее в молодости припомнят, какое сильное впечатление она производила и как она будила прежде всего желание не дать погибнуть дорогим остаткам старины, желание ревностно искать продуктов народного творчества,— рамки которого были обозначены Кулишом так широко"[47].

Ще А. Лобода спостеріг, що до етнографії та фольклористики П. Куліш „ставився не стільки як учений, представник етнографії, скільки як поет"[48]. Це було пов'язано передусім із тим, що він прагнув не так наукової точности, як живих малюнків, які впливали б на уяву читачів[49].

Таку думку виразно ілюструє лист П. Куліша до М. Максимовича, писаний наприкінці 1855 р. (тобто у період безпосередньої редакторської праці над „Записками о Южной Руси"). Майбутній упорядник „Записок", звертаючись до свого колишнього університетського професора з пропозицією зібрати усі наявні українські фольклорно-етнографічні матеріали в один збірник, писав: „Я кое-что готовлю к изданию и, между прочим, занимаюсь восстановлением песен по вариантам. Несколько ревностных собирателей передали мне свои тетради, и у меня теперь целая гора вариантов. Смысл моей работы таков, что желающие изучать нашу народную песенность попадают в лес, состоящий из благородных деревьев и из всяких зарослей. Пробираться чрез этот лес очень трудно, и они часто предпочитают воротиться поскорее назад. Я желал бы превратить этот лес в рощу, по которой можно было бы гулять с удовольствием и без всяких затруднений. А чтобы сберечь топливо для холодных ученых, я сложу весь валежник и все вырубленные плохие деревца и кустарники в одно место, при конце моего издания. Мне кажется, что это будет хорошее дело и что, кроме меня, никто другой неспособен исполнить его в настоящее время. Я потому это говорю, что без такого убеждения я не взялся бы за обработку песен; а когда я взялся, то должен объяснить Вам, почему взялся. Хватит ли у меня сил — это другое дело; долго ли нужно мне работать — и того не знаю: но мне очень хотелось бы дать любителям народной поэзии книгу, которая бы заключала в себе только лучшее из песен, без искажений и недомолвок"[50].

Уривок із цього листа виразно свідчить про те, як П. Куліш працював над упорядкуванням своїх фольклорних записів. Звернемо увагу на його виразне прагнення добирати фольклорні тексти передусім за їх естетичною вартістю. Це, безперечно, була слушна позиція видавця „Записок о Южной Руси", оскільки він орієнтувався на певне коло читачів, хоч вона водночас не витримує ніякої критики, коли її розглядати як науковий принцип. Отже, маємо очевидне намагання подати лише вибрані зразки фольклорних текстів (думається, що на той час цього не міг би зробити краще від П. Куліша ніхто, адже серед кола українських фольклористів

---

[47] Письма к Остапу Вересаю П. А. Кулиша и Л. М. Жемчужникова / Передм. Олени Пчілки // Киевская старина.— 1904.— Т. LXXXIV.— Февр.— С. 216.

[48] Лобода А. П. О. Куліш — етнограф // Книгар.— 1919.— Ч. 23—24.— С. 1559.

[49] Див.: Петров В. Пантелимон Куліш...— С. 533.

[50] Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии...— С. 218—219. Цей лист П. Куліша до М. Максимовича Б. Кирдан наводить за автографом, котрий зберігається у: Центральный государственный архив литературы и искусства России в Москве, ф. М. Максимовича, оп. 1, д. 12, л. 101—103.

саме він був найвидатнішою творчою індивідуальністю). Така позиція фольклориста значною мірою спричинилася й до того, що він подекуди об'єднував кілька варіантів текстів дум в один, що, приміром, призвело, як зазначав Б. Кирдан, до змішання в публікації одного думового тексту „Фесько Дендеберя“ харківської та чернігівської епічної традицій. Це було зумовлено бажанням видавця „Записок“ „представити епічний твір в цільному, завершеному вигляді“[51].

Водночас автор „Записок“ нерідко окреслює і власне наукові проблеми[52], що важливі для системного вивчення духовної сутности українського народу, його історичного і теперішнього (середини XIX ст.) буття[53]. Виклад своїх розмірковувань він розпочинає із замітки про важливість вивчення народної словесности, спершу закономірно спиняючись на особливостях української народної мови та необхідности записувати почуті народнопоетичні тексти. Однак лише майже через сто сторінок, пишучи про особливості побутування історичних пісень та переказів про гайдамаків (зокрема, сотника Харка), П. Куліш ніби принагідно знову торкається проблеми записування творів фольклору, не забуваючи при цьому нагадати, з якими труднощами „сопряжено это по-видимому не очень мудреное дело. Заходите вы в какую-угодно хату и попросите спеть самую общеизвестную песню,— вам будут отвечать: „Хіба ми п'яні, щоб співали?“ или что-нибудь подобное“[54]. Відтак, щоб записати, скажімо, козацькі чи невільницькі пісні, треба зблизитися з „каждым седоусым, недоверчивым стариком, который, может быть, в молодости сам был гайдамакою“[55], але для того треба багато часу та особливих навиків.

Закономірно, що фольклорист багато уваги приділяв методиці записування народнопоетичних творів, зазначаючи, що етнограф мусить бути не лише фахівцем та ентузіастом, а й тонким психологом, уміти розговорити людей, викликати в їхній пам'яті спогади про минуле, що вдається аж ніяк не кожному шукачеві скарбів народної творчости. П. Куліш навіть накреслив типовий словесний портрет такого збирача, котрий приїхав у провінційне містечко, спинився у домі росіянина чи єврея, викликає до себе старих чоловіків і жінок („Это — седые старики с длинными бородами и волосами, похожие скорее на монастырских отшельников, нежели на мирян“[56]) та змушує їх співати й розповідати всілякі історії. Врешті, не добившись від них нічого путнього, горе-фольклорист повертається додому, у столицю.

Не можна сказати, що П. Куліш так пише лише про абстрактних невдах-фольклористів — він згадує і про свої численні невдачі: „Не раз я

---

[51] Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии...— С. 226.

[52] Місце і роль П. Куліша та його „Записок о Южной Руси“ в контексті української фольклористичної думки періоду романтизму всебічно окреслив молодий львівський учений Я. Гарасим (див.: Гарасим Я. І. Культурно-історична школа в українській фольклористиці.— Львів, 1999.— С. 58—61).

[53] Пишучи про певну наукову безсистемність „Записок“, П. Куліш усе ж допускав окремі наукові засади своєї праці: „Если в этом желании [себто прагненні бачити і чути народ у різноманітних ситуаціях і проявах.— *В. І.*] заключались и побуждения чисто научные, то источником их была все-таки чистая любовь к человеку, в его простой, сельской жизни“ (Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 234).

[54] Там само.— С. 100.

[55] Там само.

[56] Там само.— С. 236.

чувствовал себя пристыженным и раздосадованным после неудачных попыток завязать доверчивый разговор с седобрадыми старцами; не раз я уходил из хаты поселянина с сознаньем неуменья показать себя тем, что я есть"[57].

Процес підготовки й записування творів народної словесности П. Куліш сприймав як загальнонаціональну справу, як свого роду патріотичний подвиг. Фольклорист „піднімає до високої місії й самого збирача та записувача"[58], вважаючи, що збирач-записувач публікаціями текстів усної словесности не лише розширює коло історичних відомостей про націю, а й сам стає частиною історії. Пишучи про народнопісенні леґенди та перекази як джерело справжньої поезії, П. Куліш водночас зазначав, що „провести источник родного слова и духа к будущим писателям — не значит ли быть двигателем их успехов?"[59] За Ф. Шольцем, це власне і свідчить про романтичні начала у наукових підходах П. Куліша до вивчення і збирання творів фольклору[60].

Певною мірою це була переоцінка значення діяльности записувачів і видавців. Він, можливо, занадто категорично писав: „Едва-ли князь Цертелев и гг. Максимович, Срезневский, Лукашевич и Метлинский будут так долго жить в литературных преданиях по своим произведениям, как по записанным и изданным ими народным песням"[61]. Думаємо, що це справедливо передусім стосовно М. Цертелєва та П. Лукашевича, хоч не викликає сумніву й те, що внесок М. Максимовича (особливо як автора передмов до його видань українських народних пісень), І. Срезневського та А. Метлинського у фольклористику все ж більш вагомий, ніж в історіографію, літературу чи філологію загалом — принаймні стосовно 1850-х рр. така оцінка їхньої діяльности може бути цілком виправданою.

У той же час, на думку П. Куліша, брак об'ємних науково-етнографічних праць пов'язаний також і з несистематичністю вивчення та записування народної творчости, адже більшість фольклористів це робить вряди-годи: „Бесконечные заботы сложной цивилизованной жизни преследуют нас всюду и отвлекают от самых приятных предприятий. Мы делаем на лету свои наблюдения, торопливо записываем песни от старой ключницы в родном доме, или думу случайно сблизившегося с нами нищего певца, и тем оканчиваем свою попытку к этнографическому исследованию своей родины"[62]. А дослідження життя народу вкрай важливе, адже етнографія неминуче постає як чиста історія: „Этнография сливалась для меня в одну науку с историей, а история разоблачалась в своих этнографических последствиях"[63].

У цьому зв'язку П. Куліш не забуває кинути такий докір і самому собі, адже він, мовляв, спромігся опублікувати свої „Записки" лише через дванадцять років після того, як зібрав усі основні фольклорні матеріали,

[57] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 237.
[58] Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики.— К., 1998.— С. 83.
[59] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 221.
[60] Scholz Friedrich. Ein ukrainischer Schriftsteller, Dichter und Forscher...— S. 22.
[61] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 221.
[62] Там само.— С. 100.
[63] Там само.— С. 235.

а заняття іншими справами, що цьому перешкодили, тепер вважає другорядними. Безперечно, такі виправдання не можуть сприйматися серйозно, бо відомо, що на той час припадає заборона П. Кулішеві друкувати його художні твори (хоч і тоді письменник посилено працював над реалізацією численних творчих задумів, зокрема над романом „Чорна рада“, зібранням творів М. Гоголя, історіографічними працями), а коли така заборона була знята, видав „Граматку“, „Проповіді В. Гречулевича“, „Чорну раду“ (українською та російською мовами), „Народні оповідання“ Марка Вовчка тощо.

Водночас не можна не погодитися з думкою фольклориста, що заслуга збирача народнопоетичної творчости перед історією нації неоціненна, а незаписана народна пісня залишається сиротиною. Тому „сочувствовать песне, странствующей как сирота между людьми, и сберечь ее от забвения — не то ли самое, что приютить живую душу, которая без нашей заботливости исчезла бы с лица земли?“[64]

Хвилює П. Куліша й проблема ролі народу в історії загалом та створенні ним своєї усної історії — народного епосу, що, на думку фольклориста, дивовижно переплітається із чи не цілковитою байдужістю того самого народу стосовно власного ж минулого та навіть якоюсь своєю національною неусвідомленістю[65]. Прикметно, що П. Куліш вважав сам народ таким пам'ятником минулого свого життя, „который лучше всякого произведения искусств вводит нас в познание того, как он существовал до настоящего момента. Надобно только всмотреться в нравственный его образ, которого рассеянные черты собирает и объясняет для нас этнография“[66].

Підкреслюючи важливість для більш повного і вичерпного уявлення про історію записаних народних леґенд, переказів та пісень, П. Куліш зауважував, що цей самий народ певним чином дистанціюється від діяльности оспіваних ним героїв, по суті ніяк не виявляє свого ставлення до них: „Душа его всегда остается спокойною, о чем бы ни рассказывал он в своих преданиях. Вы не заметите в нем ни тени политических страстей, волновавших так долго Малороссию. Он даже не сохранил чувства, которое можно бы назвать героическим“[67]. Поетична неповторність народних пісень і переказів свідчить про те, що український народ „находится еще в периоде возможности высокого нравственного развития“[68]. Постає питання: чому наша нація, що жила на землі, „сплошь напоенной кровью,

---

[64] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 221.

[65] П. Куліш зазначав, що на його питання „Кто вы? Какой народ? [прості українці.— *В. І.*] не найдут другого ответа, как только: „Люде так собі народ та й годі“.— „Вы русские?“ — „Ні“.— „Хохлы?“ — „Якиї ж ми хохли?“ (Хохол — слово бранное, и они его отвергают).— „Малороссияне?“ — „Що то за маросіяне? Нам його й вимовить трудно“ (Малороссиянин — слово книжное, и они его не знают). Словом, земляки наши, предоставляя называть себя русью, черкасами и чем угодно, сами себя называют только людьми и не присвоивают себе никакого собственного имени...“ (Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 235). Ці слова були суголосні Кулішевим думкам про народ. Ось що він писав дружині у листі від 14 серпня 1856 р., перебуваючи у маєтку С. де Бальмена в Ліновиці: „Ранком ходили з панночкою до церкви, щоб подивитися на линовицький народ. Мізерний народ! Усюди по Вкраїні переводиться нінащо. А був би народ гарний, коли б доля йому лучча“ (Вибрані листи Пантелеймона Куліша...— С. 83).

[66] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 235.

[67] Там само.— С. 121—122.

[68] Там само.— С. 122.

усеянной костями, стрелами и „переколотыми шаблюками“[69], трансформувалася у цілком спокійний, лірично налаштований народ? Це певним чином суперечить уявленню про українців, яке виробилося під впливом літописних відомостей та й характеру самих історичних подій XVII—XVIII ст. Тут неважко помітити досить специфічне виявлення відомої Кулішевої культурницької теорії, зміст якої полягав у перевазі просвітницької праці над культивуванням войовничих ідеалів.

Можна сказати, що чи не першим виявом такої культурницької концепції П. Куліша, яка, як відомо, склалася у середині 1840-х рр., є його роздуми про роль бандури і шаблі в ранній романтичній повісті „Огненный змей“ (1841). Виразніше вона виявилася у корективах Шевченкових рядків із поетичного послання „До Основ'яненка“[70] та у його відомому листі до Кобзаря від 5 червня 1844 р.: „Тепер не така вже година настала, щоб брязкотать шаблюками. Ляхів і татарву мов дідько злизав, усе втихомирилось; прийшла пора поорудовать ще головою“[71]. Така ідея протиставлення культури і війни дещо інше сюжетне наповнення дістала в романі „Михайло Чарнышенко, или Малороссия восемьдесят лет назад“ (1843).

Необхідною умовою вичерпного і правильного розуміння народної історії є всебічне вивчення сучасного стану розвитку нації. Лише сучасність, „обнятая со всех сторон, поставит нас в возможность постигнуть подлинную, прямую жизнь народа в его прошедшем, в связи с жизнию политической, которая, находясь под условиями жизни народной, в свою очередь оказывает на нее более или менее заметное влияние“[72]. Однак таких роздумів про народ та його роль в історії Кулішевих не дуже багато, а їх певну частину він урешті не включив до друкованого видання. Для прикладу можна послатися на загалом дискусійні судження упорядника цих „Записок“ про ставлення простого народу до певних історичних постатей, тлумачення їх політики та загальної оцінки їхньої діяльности, висловлених у народнопоетичних текстах. П. Куліш зазначав, що така народна оцінка нерідко є іншою, порівняно з висновками учених-істориків. Це можна виразно простежити на прикладі образів Петра І та І. Мазепи: „Наперекор некоторым историкам, малороссиянин смотрит на Петра, как на [нерозбірливо.— *В. І.*] обеих соединенных народов. Нет, более: он не замечает своей национальной отдельности в воспоминаниях о „первом императоре“: Петр у них, в Малороссии, дома, так же, как и Богдан Хмельницкий (а Северная Русь подразумевается вместе с царем). Вот что значит чутье или инстинкт массы! Она отвергает земляка Мазепу, по-видимому, действовавшего в ее интересах, и присваивает себе северного государя, как будто стремившегося (хотя это чистая иллюзия) парализовать его силы. Это показывает, что народ сознает себя существом тысячелетним и взвешивает значения моментов по отношению к общей своей жиз-

---

[69] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 122.

[70] Див.: П. Куліш — Т. Шевченкові. Лист від 25 липня 1846 р. // Листи до Тараса Шевченка.— К., 1993.— С. 40.

[71] Там само.— С. 20.

[72] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 122.

ни. Народу дан необъяснимый инстинкт самосохранения, и потому часто случается, что он чувствует и действует против самых глубоких убеждений кабинетных голов своих [...] Политик приходит за него в отчаяние, а смотри — в общности жизни вышло гораздо лучше, нежели если б народ согласовался с правилами политика“[73].

Очевидно, що ці висловлювання, у яких спостерігаємо виразне прагнення П. Куліша „догодити“ загальнодержавній ідеології (це деякою мірою можна пояснити тим, що П. Кулішеві лише 1856 р. повернули право друкувати свої твори), певним чином могли бути маніфестом Кулішевої історико-політичної лояльности, хоч і тут можемо віднайти певні натяки на опозиційність його окремих конкретних думок. На нашу думку, такими є штрихи до оцінки діяльности І. Мазепи: „Она отвергает земляка Мазепу, по-видимому, *действовавшего в ее интересах*“ [курсив наш.— ***В. І.***]. Відтак несприйняття політики І. Мазепи, за П. Кулішем, можна інтерпретувати і як народну незрілість до політичної діяльности. Цікаво зіставити цю оцінку діяльности І. Мазепи із коментарем М. Максимовича до „думи“ „О Палии и Мазепе“: „Она любопытна собственно по взгляду народному на Палія и Мазепу: первому — все добро и слава; второму — все зло и бесславие!“[74]

Не вдаючись у більш детальний виклад теми, присвяченої образам С. Палія, якого П. Куліш називає „полудиким лицарем“[75], та І. Мазепи у „Записках о Южной Руси“, зазначимо, що читач тут може віднайти не лише три цінні фольклорні леґенди про ці постаті[76], а й Кулішів погляд на особу С. Палія (цікаво, що про І. Мазепу він, здається, не пише нічого). Причиною того, що С. Палій, на відміну від І. Мазепи, став героєм численних народних пісень та є позитивним персонажем народних леґенд, за П. Кулішем, є те, що він „обладал свойствами, привлекающими любовь народа, и составлял противоположность с нелюбим ему Мазепою“[77].

Це питання П. Куліш безпосередньо пов’язує з проблемою вибірковости народнопоетичного висвітлення історичних подій та життя окремих історичних постатей. Щоправда, фольклорист окреслює його досить наївно, зазначаючи, що поряд із загальним „занепадом“ народної творчости та браком державної централізації України в масі простих українців начебто ослаб народний дух, прагнення до певної історичної мети. Таким чином, виходить, що постать І. Мазепи обминається передусім тому, що його політичні ідеали були народові незрозумілі, як це і видно з Кулішевої характеристики цього діяча, котра не увійшла до друкованого видання „Записок“. Таку свою думку П. Куліш висловлює і щодо браку дум про інших діячів та події, зокрема, „нового козацького героя“ Гладкого чи події 1812 або 1831 рр.

---

[73] Чернігівський обласний історичний музей імені В. Тарновського, № Ал-729, арк. 121.

[74] Сборник украинских песен, издаваемый Михайлом Максимовичем.— К., 1849.— Часть первая.— С. 88.

[75] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 131.

[76] Там само.— С. 115—116, 123—128. Зазначимо, що другу леґенду про І. Мазепу (Там само.— С. 117—121), як це видно зі слів П. Куліша, він перезаписав від П. Чуйкевича, котрий, своєю чергою, її чув (але, очевидно, не записав) від одного чабана з Полтавщини. Відтак можна припустити, що її зміст зазнав певних трансформацій, адже П. Чуйкевич міг щось забути, а щось переінакшити на свій смак.

[77] Там само.— С. 131.

За П. Кулішем, поетична творчість, таким чином, закономірно перейшла до освіченої частини нації, твори представників котрої також генетично пов'язані з нашим фольклором, особливо героїчним епосом[78].

Далі упорядник „Записок" логічно переходить до проблеми взаємостосунків простого народу та його еліти: „Мы и народ — одно и то же по нравственному развитию малороссийского населения, но только он с его изустною поэзиею представляет в духовной жизни первый период образования, а мы — начало нового, высшего периода"[79]. Тому і письменники, певним чином розвиваючи народнопоетичні традиції, за П. Кулішем, відрізняються від народних співців лише освіченістю та багатоманітністю форм своєї творчости, а теперішні сліпці унаслідок цивілізаційних процесів залишилися на периферії самого суспільства, у тому числі і його словесности. У цьому зв'язку і зростає роль освічених любителів старовини, які повинні зберегти цю вікову народну спадщину.

Стосовно ж самих леґенд, поміщених у „Записках", цікавими є також міркування їх упорядника про особливість народнопоетичної оцінки діяльности цих та інших історичних особистостей. П. Куліш зазначав, що леґенди про історичні постаті, попри відхилення від точних історичних фактів, усе ж цікаві передусім „как искреннее выражение образа мыслей народа и взгляда его на свою собственную историю. Не приняв во внимание того и другого [у даному випадку йдеться про конкретні історичні факти та народнопоетичну оцінку діяльности І. Мазепи та С. Палія.— *В. І.*], мы не проникнем в самые тайные причины исторических явлений в Малороссии и, изображая события народной жизни, будем, так сказать, скользить по поверхности"[80].

Значне місце у „Записках" відведено характеристиці носіїв фольклору, котрі зберегли у своїй пам'яті неоціненні народнопоетичні скарби. Так, пишучи про них, П. Куліш відштовхується від образу старого сліпця, якого фольклорист-початківець побачив із хлопцем-поводирем біля своєї квартири у Києві. Саме від цього сліпця він власне записав відому леґенду про лицаря Михайлика та Золоті ворота. Роздумуючи про таких людей, фольклорист зазначав, що серед них були люди з прекрасною пам'яттю, а частина з них займає „первое место по развитию поэтических и философских способностей"[81].

У цьому плані показовими є стосунки П. Куліша з найзнаменитішим із українських кобзарів Остапом Вересаєм, у якого письменник нерідко просив мудрої поради та молитви: „Оце, брате Остапе, збираємось ми у далеку дорогу до чужих земель учиться всякого розуму. Попросимо тебе, помолись за нас Богу. Може, Бог твою мужичу молитву почує скорійше, ніж нашу панську. Не за гроші наші помолись Богу, а за те, що ми щирою душею бажаєм усякому доброму чоловікови святого добра"[82]. Або приклад з іншого Кулішевого листа О. Вересаєві: „Збираюся і я на Вкраї-

---

[78] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 181.
[79] Там само.— С. 183.
[80] Там само.— С. 121.
[81] Там само.— С. 43.
[82] Лист П. Куліша О. Вересаєві від 10 грудня 1856 р. // Киевская старина.— 1904.— Т. LXXXIV.— Февр.— С. 221.

ну, і, може, побачу тебе і поражусь з тобою, як у світі жити“[83]. Про глибоке розуміння національної ролі українських кобзарів, дбайливе ставлення до них свідчать і такі рядки іншого Кулішевого листа О. Вересаєві: „Темний ти чоловік, а як заграєш у бандуру та заспіваєш, то і в такого серце стрепенется, що ввесь світ із'їздив. Тим твоє діло, друже Остапе, спасенне, і ти на свою долю не нарікай, хоч вона тобі і гірка здається. Одарив тебе Бог розумом і словом таким, що видющі в тебе учатся і письменні люде тебе поважають“[84]. Такі висловлювання суттєво доповнюють Кулішеві судження про кобзарів і кобзарство, висловлені в „Записках“, а також свідчать про те, що тема „Пантелеймон Куліш і кобзарство“ (у тому числі й тема „Пантелеймон Куліш та Остап Вересай“) заслуговує спеціального вивчення, тим паче, що сучасні українські дослідники кобзарства (зокрема, Ф. Лавров і Б. Кирдан) її обминали.

Дослідники неодноразово ставили питання про те, чи П. Куліш знав О. Вересая у часи підготовки матеріалів другого тому „Записок“. За Оленою Пчілкою, вони вперше зустрілися 1856 р.[85] (перший відомий лист П. Куліша до О. Вересая писаний 10 грудня 1856 р.), а тому, коли Л. Жемчужников „записував“ у корчмі під Києвом пісні про Кирика і про Правду і Кривду (це було, якщо вірити даті, зазначеній у „Записках о Южной Руси“, перед 25 грудня 1855 р.[86]), П. Куліш ще не знав про кобзаря. Тим часом, окремі деталі Остапової — він був, як і О. Вересай, із Калюжинець[87] — оповіді про своє нелегке життя та знущання з нього зятя вказують на те, що тут ідеться власне про О. Вересая.

Ось що писала з приводу постати кобзаря Остапа в Кулішевих „Записках“ Олена Пчілка: „Кобзарь Остап промелькнул таким образом в „Зап[исках] о Юж[ной] Р[уси] фантастическим силуэтом, как личность неизвестная. Между тем можно думать, что редактор Зап[исок] о Ю[жной] Р[уси] *знал*, кто был кобзарь, певший такие замечательные песни, как о „правде“ и об истории легендарного священника с Кириком (поэма будто бы тогда же, вместе с песнею о правде украинской записанная в степной корчме, от того же „странствующего кобзаря“)[88].

Думається, певною відповіддю на риторичне запитання Олени Пчілки про те, чому П. Куліш так детально описав свої зустрічі з А. Никоненком,

---

[83] Лист П. Куліша О. Вересаєві від 22 березня 1859 р.— С. 221.

[84] Лист П. Куліша О. Вересаєві від 16 листопада 1865 р.— С. 225.

[85] Сучасні дослідники Б. Кирдан та А. Омельченко це знайомство датують серпнем 1856 р. (Див.: Кирдан Б., Омельченко А. Народні співці-музиканти на Україні.— К., 1980.— С. 93). Прикметно, що пишучи про збіднілість репертуару сліпих співаків на початку „Записок“, П. Куліш називає жартівливі пісні „Про Хому та Ярему“ і „Дворянку, яка вийшла заміж за хлібороба“, які часто виконував сам Остап Вересай. Цікаво, кого ж тут мав на увазі П. Куліш?

[86] Тут треба дещо поправити К. Грушевську, котра також прагнула з'ясувати це питання. Вона писала: „Запис другого тому „Записок“, зроблений від кобзаря Остапа, датований „25 декабря 1855 г.“ — дата фантастична, бо на Різдво (се ж перший день Різдва!) того року Жемчужников був у Києві“ (Грушевська К. М. Збирання і видавання дум в XIX і в початках XX віку // Українські народні думи.— [К.], 1927.— Том перший корпусу.— С. LXXII). На нашу думку, дата „1855, декабря 25. Киев“ є вказівкою на закінчення усього матеріалу „Сказки и сказочники“, а не на день перебування Л. Жемчужникова у корчмі під Києвом.

[87] Записки о Южной Руси.— Т. 2.— С. 101.

[88] Пчилка Олена. [Передмова.] Письма к Остапу Вересаю П. А. Кулиша и Л. М. Жемчужникова.— С. 213.

А. Шутом та іншими народними лірниками й оповідачами, але обминув О. Вересая, хоч на час виходу другого тому добре його знав, може бути стаття „Остап Вересай. Сокиренський кобзар“, опублікована в „Правді“[89] за підписом „Микола Воловід“. У „Словнику українських псевдонімів та криптонімів (XVI—XX ст.)“ О. Дея[90], з посиланням на „Діло“ (ч. 73 за 1 (13) квітня 1899 р.), написано, що Микола Воловід — це Василь Білозерський. Не вдаючись у подробиці доведення цієї думки у виданні О. Дея, зазначимо, що існує й інша думка, котру свого часу досить арґументовано обстоювала К. Грушевська. Так, дослідниця зазначала, що оскільки до статті додано чотири листи О. Вересая, писані саме до П. Куліша (у публікації — „до приятеля на чужину“), котрі, до речі, не згадуються у словнику псевдонімів, „і видно Куліш був автором самої статті“[91]. К. Грушевська відзначала передусім унікальність факту „уведення звичайного кобзаря до історії літератури та трактування його на рівні справжнього артиста, не тільки виконавця, але й представника творчости народної — поета. Ся маніфестація підкреслювала зв'язок народної української поезії з книжною поезією, підкреслювала однiсть поетичної еволюції нації в дусі „Записок о Южной Руси“[92]. Відтак можна припустити, що певним чином обминувши постать О. Вересая в „Записках о Южной Руси“, П. Куліш усе ж присвятив нашому знаменитому співцеві окрему спеціальну велику розвідку в „Правді“, на що вказують стиль статті та акцентація на окремих деталях із творчого життя самого П. Куліша.

Свою сліпоту кобзарі часто сприймали як віщий знак або покару за якісь свої учинки. П. Куліш наводить характерну оповідь сліпця з Богуслава, що на Київщині, Бориса Запари, котрий вважав, що причиною його сліпоти було материнське прокляття[93]. Цікавою є й оповідь сліпого співця Остапа з Калюжинців (як уже зазначалося, можливо, О. Вересая), яку начебто записав Л. Жемчужников у тому ж шинку під Києвом: „Як осліп? Е, Бог його знає [...] не можна того знать. Бачте, як був я хлопцем, то, кажуть, був проворний. Батько молотив, а хтось увійшов у хату запалить люльку да й питає: „Де ж батько з матір'ю спить? На полу? — „На полу“,— кажу. А він регоче: „А може, на печі?“ Я кажу: „На печі“. А він регоче. Да як пішов він, так я й осліп. Треба було мене різкою сікти, то, може б, я й не осліп“[94]. К. Грушевська писала, що цю саму історію О. Вересай згодом повторив О. Русову, розповідаючи про своє життя[95].

За П. Кулішем, на жаль, більша частина теперішнього (середина XIX ст.) покоління таких людей — це передусім служителі свого ремесла. Так, київський старець, про якого, нагадаємо, П. Куліш пише на початку „Записок“, уже не знав жодної „исторической песни, ни одной воинской или поучительной думы“[96]. Однак зустріч із цим прохачем на-

---

[89] Воловід Микола. Остап Вересай. Сокиренський кобзар // Правда.— 1868.— Ч. 15—18.

[90] Див.: Дей О. І. Словник українських псевдонімів та криптонімів (XVI—XX ст.).— К., 1969.— С. 442.

[91] Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LXXIX.

[92] Там само.

[93] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 80.

[94] Там само.— Т. 2.— С. 100—101.

[95] Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LXIX.

[96] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 2.

штовхнула П. Куліша на спогади про Архипа Никоненка, котрий мешкав у містечку Оржиці на Полтавщині[97].

П. Куліш відзначав особливості Никоненкового виконання дум чи пісень: він „часто останавливался посреди пения и, перебирая струны, применял пропетый стих к собственному положению, или извлекал из песни нравоучение и доказывал его практическими примерами“[98]. Це було причиною того, що цей лірник не стільки співав, скільки співпереживав пісню, а в тих ситуаціях, коли він „бывал сильно растроган содержанием песни, голос его дрожал все более и более, и наконец рыдание прерывало на несколько минут пенье и музыку“[99]. Цікавими є не лише записані від А. Никоненка тексти народних дум „Про козака Голоту“, „Про вдову і трьох синів“, „Про сестру і брата“, „Про бурю на Чорному морі“ та „Про втечу трьох братів із Азова“, а й роздуми кобзаря про себе самого.

П. Куліш більш детально пише про кобзаря Андрія Шута[100] з Олександрівки Сосницького повіту Чернігівської губернії, зустрітися з яким його наштовхнули стаття священика Г. Базилевича „Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда“, опублікована в „Этнографическом сборнике“[101] та вміщена там дума, яку К. Грушевська називає думою про жидівські оренди[102]. Стаття Г. Базилевича, за К. Грушевською, не мала якоїсь значної науково-етнографічної вартости, але свою роль вона виконала — привернула увагу записувачів усного українського слова до колоритної постаті народного співця (крім П. Куліша, фольклорні твори від А. Шута записував і А. Метлинський).

Саме ця дума (Кулішева назва „Дума про жидівські відкупи та про війну через них“) дала Пантелеймонові Олександровичу „высокое понятие о достоинстве его [себто А. Шута.— *В. І.*] песен в историческом отношении“[103]. Незважаючи на її публікацію Г. Базилевичем, П. Куліш вирішив думу перезаписати, оскільки вважав, що в „Этнографическом сборнике“ вона „напечатана с некоторыми пропусками и погрешностями против языка“, а тому він записав „ее со всею точностию в Александровке“ й помістив у „Записках“[104].

---

[97] К. Грушевська зазначала, що хоч А. Шут і стоїть на другому місці у Кулішевій серії кобзарських біографій після А. Никоненка, „але уваги йому віддано більше, ніж Никоненкові“ (Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LIII). Принагідно зазначимо, що дослідник українського кобзарства Ф. Лавров нічого не пише ні про А. Никоненка, ні про А. Бешка чи А. Шута, а розвідка про О. Вересая, попри цікаві спостереження, є загалом дуже тенденційною (див.: Лавров Ф. Кобзарі. Нариси з історії кобзарства України.— К., 1980). Цікаво, що Олена Пчілка взагалі вважала, що Архипа Никоненка насправді не існувало.

[98] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 7.

[99] Там само.— С. 8.

[100] К. Грушевська зауважувала, що А. Шут — це „перший кобзар, що стає нам відомий на ім'я, перший, що своєю особою звертає увагу збирачів на кобзарські індивідуальності взагалі (ім'я Стрічки, кобзаря Лукашевича, стало відоме аж у вісімдесятих роках!). Ся поява імени кобзаря в літературі мала велике значіння для досліджєння дум, хоч у статті олександрівського панотця вона була цілковитим випадком“ (Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LI).

[101] Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом.— Санкт-Петербург, 1853.— Вып. I.— С. 313—333.

[102] Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LII.

[103] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 43.

[104] Там само.— С. 56.

Дещо іншу думку з цього приводу мала К. Грушевська, котра зазначала, що запис Г. Базилевича „виявляє майже взірцеву точність в записуванню: maximum точности, який ще ні разу не був осягнений ранішими записами! Володіючи українською мовою, очевидно, тільки в сосницькім діялекті, Базилевич записував думу Шута з особливостями вимови — так, як її чув, не виправляючи під ніяку літературну норму, як се — нема сумніву — робили всі його попередники“[105]. Зазначимо, що К. Грушевська досить детально спиняється на такій цікавій фольклористичній проблемі, як текстологічне зіставлення цих записів Г. Базилевича та П. Куліша.

П. Куліш у своїй характеристиці А. Шута передусім акцентує на його по-народному благородній зовнішності: „Это был седой старик с клинообразной бородою, в серой, новешенькой свите и в свежих постолах (лаптях), которых оборы обхватывали очень красиво его ноги, завернутые в белые онучи. Лицо его было свежо, щеки румяны, черты правильны, хотя несколько обезображены оспою, которая лишила его зрения на семнадцатом году жизни. Он отличался бодрой осанкой и живыми движениями, показывающими человека, постоянно занятого работой“[106]. П. Куліш звертає також увагу на його незвичайну пам'ять, побожність, під впливом якої А. Шут „отверг все те песни, которых содержанием были шутки или страстные движения сердца, и пел только псалмы в честь Иисуса и святых да исторические песни“[107].

А. Шут з повагою ставився передусім до дум та історичних пісень: „на думы он смотрит, как на изустные сказания о том, что творилось на свете в старину, и хранит их в памяти с уважением“, водночас відкидаючи пісні про кохання чи обрядові пісні, про які він „отзывается с пренебрежением“[108]. У репертуарі А. Шута були також усні перекази про створення світу, гріхопадіння і пришестя у світ Христа, яких, очевидно, П. Куліш не записав.

Поряд із питаннями кобзарства П. Куліш окреслює й проблему збережености текстів народних дум. Фольклорист із жалем констатував, що збереглася лише незначна частина нашого думового епосу. Як приклад він наводить свідчення відомого збирача нашої народної творчости М. Ніговського, котрий від кобзаря Ригоренка записав цілу низку цінних варіантів дум, які цей кобзар, у свою чергу, колись чув від старого запорожця. У той же час цей козак „по словам Ригоренка, знал бесчисленное множество песен и дум о старине и некоторые передал ему. Ригоренко усвоил бы их и все, но запорожец умер, не успев передать ему всего, что знал и, может быть, скомпоновал собственным замышлением“[109].

Пишучи про кобзарів, П. Куліш не міг не порушити й питання жанрових та змістових особливостей народних дум. Цій проблемі відведено досить багато місця у „Записках“. Хоча ці Кулішеві міркування не завжди мають науковий характер, на них усе ж слід спинитися спеціально.

---

[105] Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LII.
[106] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 44.
[107] Там само.— С. 45.
[108] Там само.— С. 51.
[109] Там само.— С. 199.

До своїх зауваг про думи П. Куліш переходить після добірки леґенд і переказів, переважно записаних у Корсуні та Кумейках (в останній місцевості від Клима Білика), яка закінчується відомою леґендою „Хмельницький та Барабаш“. Фольклорист передусім пише про „загальні місця“ в героїчному епосі (наприклад, у поемах Гомера) та, зокрема, в думах, що, не маючи певної конкретної прив'язаности до якоїсь однієї думи, переходять від одного твору до іншого. У той же час перенесення уривка з думи „о новейшем событии в легенду о событии древнем было бы для рассказчика делом неестественным, потому что вообще человеческой натуре свойственно новое строить из развалин старого, но не подпирать старое выемками из нового“[110].

Окреслюючи питання походження народних дум, П. Куліш зазначав, що вони, очевидно, складалися переважно у часи, коли й відбувалася та чи інша оспівана в них історична подія. Отож, думи про деяких історичних діячів звучали уже в часи життя цих осіб — тут фольклорист наводить численні приклади, коли, наприклад, Одіссей слухав пісенний твір про свої подвиги, а наречена Тимоша Хмельницького, за „Краткой историей о бунтах Хмельницкого“, приказывала петь себе о нем „думу козацкую“[111] тощо. Відтак, за П. Кулішем, таких творів мало б бути дуже багато.

Фольклорист рішуче ставить питання генетичної єдности давньоруської та власне української епічної традиції, безапеляційно називаючи „Слово о полку Ігоревім“ думою: „Положим, что „Слово о полку Игореве“ есть произведение, независящее от дум; но способность южно-русского племени к эпическому творчеству не могла пробудиться только с возрождением княжеских дружин под формами козачества. Существуя в эту эпоху, она должна была существовать и в эпохи отдаленнейшие, как тому служит доказательством и приведенная выше дума об аргонавтах южно-русских“[112]. Хоч цей приклад сумнівної „думи“ для підтвердження Кулішевої тези вибраний не зовсім вдало (йдеться про „Думу про похід старшого князя-язичника в християнську землю“, начебто записану О. Шишацьким-Іллічем), але зіставлення окремих уривків „Слова“ і наших дум заслуговують на увагу.

Свої думки П. Куліш доповнює цікавими спостереженнями над поетичною довершеністю наших народних пісень, у яких „как зерна в хорошем колосе, так слова в лучших, неискаженных еще наших песнях, набраны все здоровые, звучные и полновесные. В изложении заметен строгий вкус; в звукоподражаниях язык доведен до последней своей гибкости, с сохранением в то же время мужественного густого тона“[113]. Саме це й свідчить про глибинність української національної традиції, у якій „надобно предполагать труд нескольких столетий, и история других языков показывает, как медленно совершается подобная обработка“[114].

Цікавою є Кулішева спроба жанрової класифікації народних дум — ці твори він поділяє на козацькі та невольницькі, водночас зазначаючи, що й складалися невольницькі думи самими бранцями, яких у Туреччині

[110] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 170.
[111] Там само.— С. 179.
[112] Там само.— С. 195.
[113] Там само.— С. 197.
[114] Там само.

була ціла нація, „и что эта нация, соединенная языком, верою и воспоминаниями о родине, подобно евреям, плакавшим на реках Вавилонских, имела свою невольницкую историю и поэзию“[115]. Невольницькі думи П. Куліш, у свою чергу, пропонує поділити на плачі (за П. Кулішем, до них можна віднести „Думу про Марусю Богуславку“) та славославлення (сюди фольклорист зараховує „Думу про Самійла Кішку“), зазначаючи при цьому, що названі тут думи, очевидно, складалися уже в Україні[116].

Фольклорист заторкує й питання про складачів народних дум, якими, на його думку, були не лише самі сліпці. Арґументом є передусім виразний героїчний зміст окремих з них, зокрема, дум про дари Баторія, похід Серп'яги, Самка Мушкета та війни Богдана Хмельницького[117]. П. Куліш уважав, що сліпим співцям належать скоріше повчальні думи, а „воинские думы уже одною обстоятельностью описаний битв, переправ и всех операций войны показывают, что они вышли из души, сильно волновавшейся при зрелище этих явлений“[118].

Як приклад на підтвердження своїх власних висновків упорядник „Записок“ наводить історію, пов'язану з думою про смерть козака-бандуриста, яку начебто записав О. Афанасьєв-Чужбинський[119]. Відомо, що ця дума розповідає про пораненого у бою козака, котрий сидить на могилі та „у кобзу грає-виграває, Голосно співає“[120]. Сам козак переживає за тим, як же його поховають і якою буде доля його кобзи. Козак з нею розмовляє, немов із живою істотою: „Кобзо ж моя, дружино вірная, Бандуро моя мальованая!“[121]

П. Куліш пише не лише про кобзарів — йому цікаві і звичайні оповідачі та співці (серед яких були й лірники), котрі відзначаються „высшим настроением ума или редким благодушием, или, наконец, способностью к фантастическим представлениям“[122]. У цьому сенсі упорядник „Записок“ розповідає про зустрічі з оповідачем Семеном Юрченком із села Мартинівки Борзненського повіту, що на Чернігівщині, та лірником Дмитром Погорілим зі Звенигородки на Київщині. Так, розповідь про Д. Погорілого, у якого П. Куліш відзначав схильність до пояснення змісту своїх пісень фантастичними оповідями, стала своєрідним містком до роздумів про проблему збережености в народнопоетичній традиції подій минулого та особливості їх народної оцінки.

Упорядник „Записок о Южной Руси“ відзначав і таку, на перший погляд, парадоксальну річ — коли на Лівобережжі ще у середині XIX ст.

---

[115] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 214.

[116] Там само.— С. 215.

[117] Цікаво, що перші три з них дотепер уважаються такими, народне походження яких не встановлено (див.: Думи.— К., 1969.— С. 347—349), а четверта є піснею.

[118] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 193.

[119] Відомо, що деякі дослідники (зокрема, Ф. Колесса та К. Грушевська) мали сумніви щодо автентичности цієї думи, хоч окремі зі сучасних учених (зокрема, С. Мишанич) цієї думки не поділяють. Підставами для певних сумнівів щодо справжности цього думового тексту вважають те, що дума існує лише в одному варіанті, а також свідчення Олени Пчілки, котра свого часу (усередині 1870-х рр.) чула Кулішеве зізнання у тому, що він підробив цю думу (див.: Пчілка Олена. Автобіографія // Пчілка Олена (О. Косач). Оповідання.— Харків, 1930.— С. 24).

[120] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 186.

[121] Там само.— С. 187.

[122] Там само.— С. 65.

співаються думи про часи Хмельниччини, то на батьківщині великого гетьмана, де мали б, очевидно, бути їх першообрази, як свідчить фольклорист, таких творів практично нема, а про події середини XVII ст. народ знає лише леґенди й перекази. Як приклад, можна послатися на згадану леґенду „Хмельницький та Барабаш“[123], у якій „заметны следы думы, которая была его первоначальною формою. Стихи, приведенные рассказчиком, не принадлежат ни к одному из известных мне вариантов думы о Хмельницком и Барабаше, и составляют, как видно, уцелевший обломок забытого речитатива“[124]. П. Куліш відзначає і „стихотворный склад речи“[125] леґенди. Те саме стосується й леґенди про Золоті ворота, поміщеної на початку першого тому „Записок“.

Кулішеві міркування стосовно леґенди про Золоті ворота згодом розвинули В. Антонович та М. Драгоманов у своїх поясненнях причин передруку цього прозового твору у збірнику історичних пісень: „Легенду эту, несмотря на ее прозаическую форму, мы помещаем в сборнике, полагая, что она образовалась из древней думы, утратившей постепенно стихотворный эпический характер. Уцелевшее четверехстишие служит тому ясным доказательством. Описываемые в легенде события, вероятно, обломок эпической песни о разорении Киева Батыем“[126].

Такий факт П. Куліш пояснює передусім історичними чинниками: унаслідок війн XVII ст. Правобережжя було майже цілком безлюдним, а заселятися ж ця територія України більш-менш інтенсивно стала лише на початку XVIII ст. Ці сторінки „Записок“ мають характер скоріше історичного дослідження, а тому цікавлять нас передусім у контексті творів новішого фольклорного пласту, представленого у виданні П. Куліша. Йдеться про ті фольклорні тексти, у яких у різних аспектах представлені події XVIII ст., пов'язані не лише з образами І. Мазепи та С. Палія, а й з гайдамацьким рухом 1730—1760-х рр., зокрема образами гайдамацьких ватажків М. Залізняка, М. Швачки, сотника Харка, а також народнопоетичним поглядом на обставини знищення Запорізької Січі (принагідно зазначимо, що фольклорних текстів, безпосередньо пов'язаних з 1775 р., порівняно мало).

П. Куліш приділив доволі багато місця і такому яскравому суспільно-політичному явищу, як гайдамаччина середини XVIII ст., подекуди називаючи її „открытым грабежом“[127], який слід сприймати і як „в смысле некоторой как бы праведной мести убогого над богатым, козака над ляхом“[128]. Її учасниками були бідняки, „обиженные своими хозяевами „наймыты“, а также воры и разбойники“[129]. У той же час П. Куліш акцентує і на тому, що причини, котрі породили гайдамаччину, були дуже вагоми-

---

[123] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 166—169.
[124] Там само.— С. 169.
[125] Там само.
[126] Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова.— К., 1874.— Т. 1.— С. 51.
[127] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 90.
[128] Там само.
[129] Там само.— С. 245.

ми: якщо „легко было запорожцам поднять его [себто українця.— *В. І.*] на кровавое дело, то это значит, что он был уже подготовлен другими обстоятельствами к Колиивщине“[130].

Тому певним дисонансом звучать Кулішеві висловлювання у передмові до „Рассказа современника-поляка о походах против гайдамак“: „Гайдамаки были ужасом всех мирных жителей; их не боялись только дети и бедняки, которым нечего было терять“[131], хоч фольклорист і тут задумується над причинами такого стану речей: ми „непременно придем к заключению, что это зло, при всей своей великости, должно было явиться не иначе, как по закону противодействия какому-то другому, гораздо нестерпимейшему для гражданского общества злу, а может быть и многим злам, которые его породили и постоянно поддерживали“[132]. Разом з тим гайдамаччина мала й національно-визвольний характер, адже цей рух був „порывом украинцев к самодеятельности“[133] [тобто незалежності.— *В. І.*].

Урешті такий певною мірою тенденційний „підбір“ учасників гайдамацького руху логічно спричинився до популярного у переважно пізнього П. Куліша осуду різних збройних повстань: „Так всегда бывает в народных восстаниях: люди, стремясь сознательно и бессознательно к преобразованию гражданской жизни, управляются чаще всего эгоистическими и корыстными побуждениями“[134].

Однак Пантелеймона Олександровича більше цікавила народнопоетична оцінка цих подій, виражена у численних історичних піснях, народних переказах та спогадах учасників чи свідків цих подій, а на записані народні перекази він дивився як „на драгоценные страницы утраченных летописей и уверен, что с каждым годом они будут становиться драгоценнее“[135]. Фольклорист відзначає велику популярність серед простих людей таких творів, що було пов'язано зі значущістю самих подій гайдамаччини, котра у народній свідомості асоціювалася з Хмельниччиною. На думку Ф. Шольца, це вираження такої актуальної проблеми, як оцінка історії з погляду простої людини[136].

Відтак український народ, „перезабыв патриотические думы о первых козацких войнах, воспевает старинным складом песен и старинными их напевами подвиги новых героев козачества Харка, Швачку, Зализняка, Гонту и других“[137]. Фольклорист відзначив популярність лише окремих яскравих гайдамацьких ватажків, у той же час як інші, зокрема Чуприна і Чортоус, відомі переважно лише з народних переказів, а „кровавая судьба их не почтена от народа ни одним рифмованым двустишием“[138]. Це пов'язано передусім із тим, що народна традиція часто сама

---

[130] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 261.
[131] Там само.— Т. 2.— С. 107.
[132] Там само.
[133] Там само.— Т. 1.— С. 94.
[134] Там само.— С. 246.
[135] Чернігівський обласний історичний музей імені В. Тарновського, № Ал-729, арк. 279.
[136] Див.: Scholz Friedrich. Ein ukrainischer Schriftsteller, Dichter und Forscher...— S. 22.
[137] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 94.
[138] Там само.

вибирає героїв для своїх поетичних творінь. Такою постаттю є напівлеґендарний жаботинський сотник Харко, оспіваний у багатьох фольклорних творах, хоч про його реальні військові подвиги історія, здається, не знає нічого певного ще й дотепер.

Події пісень та історичних переказів узагалі, а також матеріалів, присвячених гайдамацькому рухові зокрема, подані в „Записках" у ширшому контексті певної епохи. Тому П. Куліш нерідко звертався і до польських джерел в оцінюванні подій 30—60-х рр. XVIII ст. Так, у другому томі з'явився уже згадуваний „Рассказ современника-поляка о походах против гайдамак".

Характерним доповненням до матеріалів про гайдамацький рух та його оцінку можуть бути Кулішеві міркування про праці А. Скальковського. У друкованому виданні „Записок" П. Куліш, здається, лише раз згадує цього історика, фактично ніяк не оцінюючи його концепції. Натомість у рукописі є дуже яскравий та емоційно-проникливий Кулішів погляд на дослідження цього вченого (тут доречно згадати ставлення до А. Скальковського Т. Шевченка, висловлене у поезії „Холодний яр"): „Г[осподин] Скальковский имеет несчастную способность портить своим прикосновением самые драгоценные исторические и этнографические материалы. Если бы он вместо „Наездов гайдамак", „Истории Новой Сечи" и других своих сочинений издал голые факты и выписки из архивов, по которым он их смастерил, он оказал бы истинную услугу науке. Читая его книги, чувствуем, так сказать, запах превосходных материалов, которые он перемолол для своих композиций и на каждом шагу жалеем, зачем трудился этот человек!"[139]

Необхідно принаймні коротко спинитися і на проблемі так званих фольклорних фальсифікатів чи, краще б сказати, фольклорно-літературних містифікацій, котрих, як встановила сучасна фольклористика, у виданні П. Куліша є принаймні кілька. Однією з них є передрук „Думы-сказания о морском походе „старшого князя"-язычника в „христианскую землю"[140], начебто записаної О. Шишацьким-Іллічем (1828—1859) на Чернігівщині і вперше надрукованої у „Черниговских губернских ведомостях"[141]. За К. Грушевською, публікація цієї „думи" свідчить про останній з „ненаукових поглядів на народню творчість", а сама „дума" — це „останній фальсифікат думи,— принаймні останній, який ми знаємо"[142]. Дослідниця зазначала, що „дума" „видумана разом з чудернацьким іменем оповідачки [якоїсь 85-річної баби Гуйдихи.— *В. І.*], або, у найліпшім разі, зліплена з яких-небудь уривків казок (як приміром сам початок „думи" про великанів і карликів)"[143].

Сумніви щодо автентичности думи, за К. Грушевською, чи не вперше висловив М. Костомаров у праці „Историческое значение южнорусского народного песенного творчества" (1870), хоч такі думки трапляються і в його рецензії на цей том „Записок о Южной Руси", опублікованій в „Оте-

---

[139] Чернігівський обласний історичний музей імені В. Тарновського, № Ал-729, арк. 144—145.

[140] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 174—178.

[141] Черниговские губернские ведомости.— 1855.— № 16.— С. 133.

[142] Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LXII.

[143] Там само.

чественных записках“[144]. Не вдаючись детально в арґументацію М. Костомарова, зазначимо, що рецензент Кулішевих „Записок“ усе ж вказував на можливу її народну основу, хоч і рішуче відмовляв (як згодом і В. Антонович та М. Драгоманов) їй у тому, аби вона займала місце серед творів народної словесности[145].

Не можна обминути й того факту, що у журналі „Правда“ за 1874 р. (Ч. 12) як реакція на думку М. Костомарова з'явилася стаття Е. Сакуна (за К. Грушевською, подібний псевдонім мав О. Кониський) „Чи не єсть дума про поход старшого поганського князя на Цареград апокриф?“, у котрій заперечувався висновок про фальшованість твору.

Як уважала К. Грушевська, підробка думи сама по собі дуже невдала, хоч і сподобалася не лише П. Кулішеві (зауважимо, що він справедливо відзначав її численні художньо-поетичні вади: ця „дума“ „дошла до нас уже в убогом и жалком виде“[146]), а й М. Максимовичеві, котрий високо оцінив цей „народний твір“ у листі до видавця „Записок о Южной Руси“.

До таких же містифікацій можна віднести й сатиричне оповідання „Очаківська біда“, автором якого названий таємничий відлюдник знаменитого Мотронинського монастиря (від нього П. Куліш також записав п'ять цінних зразків фольклорної прози). Прикметно, що це оповідання згодом неодноразово передруковувалося (у тому числі й за життя П. Куліша), щоправда, без зазначення імени автора.

Цікавим є також матеріал „Странствование по тому свету“[147], поданий як розповідь „старої, престарезної баби Дубинихи, котра обмирала, була на тому світі, але усе ж повернулася на землю“. П. Куліш зазначав, що це обробка, компіляція з великої кількости таких оповідей, котрі дуже подібні між собою. Тому фольклорист і „собрал грациознейшие черты этих рассказов в последовательную повесть о загробной жизни, и таким образом предлагаемая статья получила некоторую обработку, которой обыкновенно нет в нерифмованных созданиях народной фантазии. Надеюсь, однако ж, что моя компиляция сделана в духе народной поэзии и не уменьшила цены игре необразованного воображения“[148]. Зауважимо також, що П. Куліш ще у 1840-х рр. планував включити ці оповідання до збірника „Украинские народные предания“, а тому просив О. Бодянського у листі від 31 серпня 1846 р. знайти світського чи духовного цензора хоч би „для статьи „Путешествие по другому свету“, замечательной по сходству ее с легендами, вошедшими в „Божественную комедию“ Данта“[149].

Очевидно, цей матеріал слід розглядати у контексті книжно-літературних поглядів на потойбіччя, котрі мають і свою українську традицію. Не заглиблюючись у з'ясування таких особливостей, зазначимо лише, що

[144] Костомаров Н. „Записки о Южной Руси“ / Издал П. Кулиш. Том 1-й 1856 года // Отечественные записки.— 1857.— Т. CXII.— Июнь.— С. 41—74. Критика и библиография.

[145] Детальніше про це див.: Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LXXX—LXXXII.

[146] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 171.

[147] Там само.— С. 303—311.

[148] Там само.— С. 304.

[149] П. Куліш — О. Бодянському. Лист від 31 серпня 1846 р. // Киевская старина.— 1897.— Т. LVIII.— Сент.— С. 406.

„оповідь“ старої Дубинихи традиційна передусім за своєю формою. Так, за О. Гуревичем, „звичайною формою опису загробного світу в середні віки була оповідь про людину, котра чудесним чином потрапляла у потойбічні краї, після чого поверталася до життя і відкривала оточенню бачене ним „там“[150].

Відтак, ці „Странствования“ традиційні передусім своєю акцентацією на очевидному зв'язку зображення загробних мук грішників із їхнім земним життям, а тому на іншому світі „лжесвідків і клятвовідступників чорти уражають в язик, голодом мучаться ненажери, спрагою — п'яниці“[151]. У Кулішевих „Записках“ чоловік, що горить у полум'ї, кричить, що він змерз, бо за життя він не впустив подорожнього взимку до хати, а той замерз, через рот іншого тече вода, однак він мучиться від спраги, бо колись не дав у спеку напитися старій людині тощо.

У такій заданості сюжетів нема нічого дивного, адже тут неможлива яка-небудь яскрава оригінальність, бо вони мали сприяти виробленню у людей певного усталеного уявлення про закони загробного життя. Тому невипадково оповідь Дубинихи справила сильне емоційне враження на слухачів (вони плакали, почувши, що діти їхньої поміщиці у раю: „Мати Божа панчішки плете, а вони перед нею золоті клубочки держать“[152]), адже людина у своїх мареннях часто відвідувала „той світ, прагнула описати ці картини і враження і для їх вираження вдавалася до єдиної і доступної їй мови традиційних образів, які і робили для неї та суспільства ці картини повними смислу, цілком переконливими та достовірними“[153].

Однак найбільш затемненою, а тому й цікавою є фольклорно-літературна історія відомої „Пісні про Кирика“, названої у „Записках о Южной Руси“ „Балладой из времен унии“ і опублікованої лише у невеликій частині тиражу другого тому (С. 83—95)[154], у переважній більшості випущених примірників цих сторінок просто нема — після 83 сторінки одразу ж іде 96-та. Прикро, але саме такий „урізаний“ примірник другого тому використало видавництво „Дніпро“ для репринтного перевидання „Записок“ у 1994 р., при цьому досить дивно пояснивши такий факт у своїй редакційній примітці: „В оригинале нарушена нумерация колонцифр: по содержанию за стр. 83 следует стр. 96“.

Як видно з тексту „Записок“, цю „баладу“ Л. Жемчужников записав узимку 1855 р. у сільському шинку по дорозі до Києва від сліпого співця Остапа, котрий повертався з ярмарку. Однак інформація із вказівкою на таємничого кобзаря Остапа та Л. Жемчужникова як записувача „Пісні про Кирика“ у таких дуже непростих польових умовах протягом усього XX ст. викликала численні критичні відгуки, у яких піддавалися сумніву

---

[150] Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и „реализм“ средних веков // Труды по знаковым системам. VIII. К 70-летию академика Дмитрия Сергеевича Лихачева.— Тарту, 1977.— Ученые записки Тартуского государственного университета.— Вып. 411.— С. 4.

[151] Там само.— С. 6.

[152] Записки о Южной Руси.— Т. 1.— С. 305.

[153] Там само.— С. 12.

[154] Посилаючи Г. Ґалаґану другий том „Записок“, П. Куліш зазначав: „Слідом за „Радою“ післав я Вам по книжці і другого тому „Записок“. Там єсть легенда про попа-уніата. Хоть її цензор і пропустив, а для продажі я вирізав із екземплярів, щоб не вз'їлись на мене попи, бо на злодію шапка горить“ (П. Куліш — Г. Ґалаґану. Лист від 30 березня 1857 р. // Вибрані листи Пантелеймона Куліша...— С. 105).

як обставини запису, так і вказівка на особу цього російського та українського художника і фольклориста як власне записувача твору.

Такі сумніви висловлювала свого часу ще Олена Пчілка, котра справедливо зазначала, що Л. Жемчужникову було дуже непросто, ховаючись, потайки записати поетичну леґенду на 12 сторінок у корчмі, причому прослухавши твір лише раз. Відтак, резюмує дослідниця, скоріше всього кобзар Остап у корчмі був не О. Вересай (перша згадка про знайомство з О. Вересаєм у мемуарах Л. Жемчужникова датована 1853 р.[155], а коли б справді наприкінці 1855 р. йшлося саме про О. Вересая, то Л. Жемчужников зазначив би це, а отже, пісня про Кирика йому не належить[156]. Унаслідок цього „осталась в тумане (как мне кажется, нарочитом) личность кобзаря, будто бы исполнявшего ее [себто баладу про Кирика.— *В. І.*]: пел ее где-то какой-то „странствующий кобзарь“[157]. Цю ж думку згодом повторили Б. Кирдан та А. Омельченко: „Кобзар Остап — дещо романтизований образ народного співця, а не реально змальований Остап Вересай“[158].

Підсумовуючи свої думки, Олена Пчілка зазначала, що відкритим залишається питання про те, „кто же кого ввел в заблуждение [піснею про Кирика.— *В. І.*] — Жемчужников ли Кулиша, или Кулиш читателей „Зап[исок] о Ю[жной] Р[уси]“[159].

Більшість сучасних дослідників одностайна передусім у тому, що в даному випадку не йдеться про Остапа Вересая, як це можна зрозуміти з тексту „Записок о Южной Руси“, у репертуарі якого ні М. Лисенко, ні О. Русов такої пісні не виявили. Б. Кирдан та А. Омельченко так і писали: „Він [себто П. Куліш.— *В. І.*] вклав в уста кобзаря Остапа легенду, якої Остап Вересай не знав“[160]. Твердження Ф. Лаврова про те, що О. Вересай таку пісню про Кирика усе ж знав, мабуть, треба сприймати з поправкою на тенденційність цього дослідження про нашого славетного кобзаря, у якого Ф. Лавров передусім шукав конкретних підтверджень для своїх висновків про антиклерикальну соціальну спрямованість репертуару О. Вересая: „Вороже ставилось до Вересая і духовенство, яке він нерідко висміював у своїх сатиричних і гумористичних піснях [...] Найдошкульнішою для попів була „Пісня про Кирика та ненажерливого попа“[161]. Однак, подаючи перелік фольклорних творів, котрі О. Вересай знав, Ф. Лавров тексту „Пісні про Кирика“ не друкує. Прикметно, що у пізнішому дослідженні 1980 р. Ф. Лавров пише про О. Вересая, як про виконавця „Пісні про Кирика“ не так категорично, як у виданні 1955 р., знову ж таки не посилаючись на джерело такого твердження.

Думається, це питання слід залишити відкритим до новіших спеціальних досліджень. Адже, як зазначала К. Грушевська услід за Ф. Колессою, для репертуару усякого народного співця, у тому числі й Остапа Ве-

---

[155] Див.: Жемчужников Л. М. Мои воспоминания из прошлого.— Ленинград, 1971.— С. 151—161.

[156] Див.: Письма к Остапу Вересаю...— С. 215.

[157] Там само.

[158] Кирдан Б., Омельченко А. Народні співці-музиканти...— С. 99.

[159] Киевская старина.— 1904.— Т. LXXXIV.— Февр.— С. 215.

[160] Кирдан Б., Омельченко А. Народні співці-музиканти...— С. 99.

[161] Лавров Ф. І. Кобзар Остап Вересай.— К., 1955.— С. 7.

ресая, характерна змінливість, що, врешті, засвідчив К. Ухач-Охорович, котрий виявив, що О. Вересай знав ще три думи, яких О. Русов свого часу не зафіксував[162].

Новий етап поглибленого вивчення цього, здавалося б, простого фактичного питання припадає уже на кінець XX ст. і пов'язаний з працями відомого та авторитетного українського фольклориста О. Дея, який до IX Міжнародного з'їзду славістів (Київ, 1983) опублікував статтю „Методологічна та джерелознавча база видання зводів фольклору слов'янських народів“, у якій використав значною мірою сенсаційний матеріал стосовно обставин запису цієї балади — невідому записку брата дружини П. Куліша М. Білозерського[163], датовану 9 грудня 1885 р.

Тут нема потреби ще раз передруковувати цей уже тепер відомий архівний матеріал, а тому зупинимося лише на його основних положеннях. Так, М. Білозерський наголошував, що цю баладу від початку до кінця записав саме він 13 січня 1856 р. у Києві на квартирі у Кулішів від лірника Василя Липника з Димера, що неподалік Києва, а П. Куліш її текст опублікував „со значительными пропусками“, відтак уся вона „переделанная или, правильнее сказать, „исправленная“ им“[164]. Така ситуація, як зазначав М. Білозерський, врешті призвела до того, що „часть речи Остапа и все разговоры людей, присутствовавших в шинке в с. Яблуновка, относящиеся до этой баллады, и сцена питья горилки за здоровье Кирика — чистейшая выдумка, совершенно неприличная для научного сборника“[165]. Про достовірність цієї інформації, за О. Деєм, свідчить і порівняння рукописного запису М. Білозерського і тексту, наведеного у „Записках“ П. Куліша.

Однак навіть така, здавалося б, очевидна і арґументована вказівка на записувача твору та особу народного співця аж ніяк не вичерпує проблеми. Річ у тому, що наука знає ще й свідчення Л. Жемчужникова, котрі той, як і М. Білозерський, виклав власноручно. Йдеться про уже цитовані нами тут мемуари „Мои воспоминания из прошлого“, уперше всі шість частин яких за авторським машинописним примірником опубліковані 1971 р. Прикметно, що О. Дей чомусь про них зовсім „забув“. Л. Жемчужников зазначав, що одного разу він „зустрів у Києві лірника, від якого записав тоді ж дуже цікаву баладу про „Бідного Кирика, попа и алчущую попадью“. Кулиш был очень доволен этим оригинальным народным произведением“[166].

Як бачимо, тут непросто встановити істину. Врешті, залишимо цю тему для майбутньої спеціальної розвідки.

---

[162] Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LXXXIV.

[163] Цікаво, що П. Куліш, здається, дуже шанував Миколу Білозерського як фольклориста. Так, у своєму листі до нього від 1 серпня 1855 р. П. Куліш не лише втаємничував його у плани видання „Записок о Южной Руси“, просив надсилати фольклорні матеріали, а й зазначав, що хотів би почути його думку про свою майбутню книжку: „Я бы желал иметь Вас первым читателем упомянутой этнографической книги. Вы могли бы принести мне пользу своими замечаниями и воспоминаниями. Видите, какой Вы уже знаменитый человек!“ (Петров В. Пантелимон Куліш...— С. 139).

[164] Цит. за: Дей О. І. Методологічна та джерелознавча база видання зводів фольклору слов'янських народів // IX Міжнародний з'їзд славістів. Історія, культура, фольклор та етнографія слов'янських народів. Доповіді.— К., 1983.— С. 277.

[165] Там само.

[166] Жемчужников Л. М. Мои воспоминания из прошлого.— С. 210—211.

Загалом „Запискам о Южной Руси" П. Куліша випала непроста доля — вони хоч і не були офіційно заборонені, але й не мали глибокого і всебічного осмислення (думається, на заваді передусім були складна особа їх видавця та упорядника, а також масштабність наукових проблем, котрі неминуче виникали при ближчому знайомстві з цим епохальним явищем української культурологічної думки середини XIX ст.), хоч схвальних, аналітичних та й критично неґативних відгуків було доволі багато. Серед них як прижиттєві рецензії, статті та окремі висловлювання М. Костомарова, М. Максимовича, Т. Шевченка, О. Пипіна та інших, так і наукові розвідки А. Лободи, К. Грушевської, В. Петрова, А. Бондаренка, Б. Кирдана, О. Вертія, німецького вченого Ф. Шольца, кандидатська дисертація Ж. Янковської „Фольклористична діяльність Пантелеймона Куліша" (1998) тощо.

Підсумовуючи викладене, нагадаємо принаймні кілька характеристичних висновків про „Записки". Так, Т. Шевченко на засланні у своєму щоденниковому записі від 17 червня 1857 р. занотував: „В особенности благодарен я ему [себто П. Кулішеві.— *В. І.*] за „Записки о Южной Руси". Я эту книгу скоро наизусть буду читать. Она мне так живо, так волшебно живо напомнила мою прекрасную бедную Украину, что я как будто с живыми беседую с её слипыми лирниками и кобзарями. Прекраснейший, благороднейший труд. Бриллиант в современной исторической литературе. Пошли тебе Господи, друже мой искренний, силу, любовь и терпение продолжать эту неоцененную книгу"[167].

Високо оцінював працю П. Куліша і німецький учений Ф. Шольц, котрий писав: „Кулішева праця про Південну Русь, Україну, подає сучасному дослідникові багатий матеріал до українського фольклору та історії культури, а також відкриває наочну картину духовного життя України середини XIX ст."[168] К. Грушевська вважала „Записки о Южной Руси" „найзамітнішою пам'яткою того зближення інтеліґенції з професіоналами народнього слова, інтеліґентських літератів з народніми, коли можна сказати,— що характеризує в нашій етнографії п'ятдесяті роки"[169].

Певним дисонансом серед позитивних оцінок Кулішевого видання звучать висновки О. Дея та Б. Кирдана, котрі і в інших своїх працях, так чи інакше присвячених П. Кулішеві, здається, скрізь намагалися акцентувати передусім на певних неґативних моментах постати цього визначного нашого вченого і письменника. Так, О. Дей на підставі лише одного архівного матеріалу, про який уже йшлося, робить висновок не тільки про „довільне поводження упорядника цієї збірки з фольклорними матеріалами й паспортизацію їх"[170], а й виступає „в цілому проти методу П. Куліша — публікатора фольклору"[171].

Ще категоричнішим був загальний висновок Б. Кирдана. Зазначаючи, що критика добре зустріла „Записки о Южной Руси" і дала їм загалом високу оцінку, цей учений переважно на основі вибіркового аналізу

---

[167] Шевченко Т. Г. Щоденник // Шевченко Т. Г. Повне зібр. творів: У 6 т.— К., 1963.— Т. 5.— С. 20.

[168] Scholz Friedrich. Ein ukrainischer Schriftsteller, Dichter und Forscher...— S. 24.

[169] Грушевська К. М. Збирання і видавання дум...— С. LXIII.

[170] Дей О. І. Методологічна та джерелознавча база...— С. 276.

[171] Там само.— С. 278.

фольклорних матеріалів книжки писав: „Захоплені відгуки про них [себто „Записки“.— *В. І.*] були передчасними. П. Куліш інколи перекручував факти: твори, записані від одного виконавця, приписував іншому, змінював перекази, пісні і думи, хоч говорив, що записував їх слово в слово і так відтворював у друці. Із обережности робив купюри в текстах, знімав з публікації твори або відносив їх до іншої епохи, як це було з легендою про бідного Кирика та жадібного попа. Включив у том декілька явно ненародних творів“[172]. Думається, що маємо занадто перебільшену неґативну оцінку „Записок“, хоч певні зауваження можна вважати слушними.

Очевидно, не з'ясувала всіх глибинних питань, пов'язаних із „Записками“, і ця стаття. Сподіваємося, що порушені тут проблеми стимулюватимуть нові дослідження цієї безсмертної книжки П. Куліша.

Vassyl' IVASHKIV

„NOTES ON THE SOUTHERN RUS'“ BY PANTELEIMON KULISH AS A UNIQUE PHENOMENON IN THE UKRAINIAN FOLKLORE STUDIES OF THE MID-19TH C.

The paper is concerned with the 'Notes on the Southern Rus' by P.Kulish, which is found to be an original and highly insightful study of Ukrainian ethnology and culture in the mid-19th c. The author looks into the circumstances leading to the writing and publication of this work as well as its place in the overall picture of Ukrainian folklore studies. The book, which is a kind of encyclopedia of Ukraine, is quite remarkable for its distinctly national character. To give a more thorough analysis of the material, the author used the manuscript of the 'Notes...', which is currently kept at the V. V. Tarnavs'kyi Chernihiv Historical Museum.

[172] Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии...— С. 244.

Оксана КУЗЬМЕНКО

ФОЛЬКЛОРИЗАЦІЯ СТРІЛЕЦЬКИХ ПІСЕНЬ

Історія стрілецької пісні сьогодні має певну розробку в науковій і науково-популярній літературі. Проте в українській фольклористиці немає узагальнюючого дослідження стрілецької пісні — як авторської, так і народної. Майже зовсім не висвітлене питання її фольклоризації.

Взаємозв'язки і взаємовпливи народнопоетичної словесности й літератури — широке поле для дослідження. А тому кожне питання, зокрема спостереження над природою фольклоризації, особливо в сучасних умовах трансформації традиційної культури, може бути істотним доповненням у розробці загальної проблеми стосунку літературних і автентично народних пісень.

Диференційований підхід до пісенного репертуару населення західноукраїнського краю, як зазначив Р. Кирчів, простежувався ще у членів „Руської трійці", які розрізняли пісні народного і ненародного походження, і, що важливо, добре розуміли історико-культурну сутність одних і других[1]. Їхні напрацювання у цій галузі визначили перспективу подальших зацікавлень українських фольклористів. Ідеться про те, що вони торкалися основних питань теорії переходу літературного поетичного твору в репертуар українського народу. Визначні дослідники фольклору М. Драгоманов, Б. Грінченко, В. Данилов, І. Франко, В. Гнатюк, Ф. Колесса та інші по-різному називали це явище („поперемінування"[2], „приспособлення"[3], „перехід"[4], „перероблення"[5]), однак, як слушно зауважив Г. Нудьга, лише констатували факт, але механізм не досліджували[6].

---

[1] Кирчів Р. Ф. Етнографічно-фольклористична діяльність „Руської трійці".— К., 1990.— С. 235.

[2] Драгоманов М. Псоване українських народніх пісень // Збірник Філологічної секції Наукового товариства ім. Шевченка.— Львів, 1900.— Т. III.— С. 198.

[3] Драгоманов М. Нові українські пісні про громадські справи (1764—1880).— Женева, 1881.— С. 54.

[4] Данилов В. Ненародные песни в украинском фольклоре.— Харьков, 1909.— С. 4.

[5] Франко І. В. Н. Перетц. Очерки старинной малорусской поэзии // Франко І. Зібр. творів: У 50 т.— К., 1981.— Т. 34.— С. 429—430; Колесса Ф. Про вагу наукових дослідів над усною словесністю // Фольклористичні праці.— К., 1970.— С. 17.

[6] Нудьга Г. А. Пісні українських поетів та їх народні переробки // Пісні та романси українських поетів: У 2 т. / Упоряд., вступ. стаття та прим. Г. Нудьги.— К., 1956.— Т. 1.— С. 13—16.

Важливими для аналітичного вивчення цього питання стали зауваження М. Возняка щодо авторства давньої лірики. Учений спостеріг, що вже тоді твір письмової літератури поширювався у народ, піддаючись значним змінам, особливо на мовному рівні[7].

Посилився процес фольклоризації з другої половини XIX ст. Сприяла цьому, як узагальнив С. Мишанич, динаміка суспільного та культурного життя, образна й ритмомелодична структура авторських творів, що наближалися до традиційної народної пісні[8]. Очевидно, зваживши на цю особливість, Г. Нудьга взяв за основний матеріал літературу зазначеного періоду і ґрунтовно дослідив факти засвоєння народом поетичних творів багатьох українських письменників. При цьому важливою є його методика визначення трьох стадій проходження фольклоризації (оцінки, сприйняття, асиміляції)[9].

Сучасна фольклористика в працях українських і зарубіжних науковців пропонує багатоаспектні дослідження, що не можуть оминути цієї проблеми, виходячи зі специфіки нових громадсько-політичних, культурних умов співдії індивіда і колективу, форм реалізації фольклорного і нефольклорного мислення. Це загальнотеоретичні роботи, які розглядають чи ставлять питання про передумови, причини, критерії і ступені фольклоризації (Н. Шумади, В. Гусєва, І. Койнакова)[10]; визначають моменти дотичности професійної і самодіяльної, масової творчости (В. Бойко, М. Русин, І. Земцовський)[11]. Цінними є розробки, що вирішують чимало питань на рівні безпосереднього аналізу фольклоризованих текстів в історичній проекції[12] чи реґіонального репертуару народних виконавців, що містять літературні твори[13].

У світлі цих питань наша стаття пропонує погляд на лабораторію фольклоризації авторських пісень про січових стрільців. Вона осмислюється не тільки з позиції конкретних змін індивідуального авторського стилю, а й як трансформація цілісного тематичного пласта, що становить нині частину українського пісенного фольклору.

Від самих початків виникнення і побутування стрілецьких пісень простежуються спроби оцінити появу цього самобутнього явища. З'явля-

---

[7] Возняк М. С. Історія української літератури: У 2 кн.— 2-ге вид., випр.— Львів, 1994.— Кн. 2.— С. 348.

[8] Мишанич С. В. Фольклористичний доробок Софії Тобілевич // Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич / Упоряд., вступ. стаття і прим. С. Мишанича (тексти), М. Мишанича (мелодії).— К., 1982.— С. 27.

[9] Нудьга Г. А. Пісні українських поетів...— С. 77.

[10] Шумада Н. Сучасна пісенність слов'янських народів.— К., 1981.— С. 58, 85, 223; Гусев В. Е. Эстетика фольклора.— Ленинград, 1967.— С. 209—212; Койнаков И. Ботевата поезия и българските народни песни за въръжената антифашистска борба 1941—1944 г. // Фолклор и литература.— София, 1968.— С. 157—177.

[11] Бойко В. Г. Сучасна народна поетична творчість на Україні (Основні тенденції розвитку).— К., 1973.— С. 72—113; Русин М. Ю. Фольклор: традиції і сучасність.— К., 1991.— С. 74—83; Земцовский И. И. О современном фольклоризме // Традиционный фольклор в современной художественной жизни: Сб. науч. трудов.— Ленинград, 1984.— С. 7.

[12] Бойко В. Г., Омельченко А. Ф. Пісні літературного походження в українській народній творчості // Пісні літературного походження.— К., 1978.— С. 9—42.

[13] Лазарев И. Л. Судьбы песен литературного происхождения в репертуаре жителей Воронежской обл. // Проблемы взаимосвязи литературы и фольклора: Межвуз. сб. науч. трудов.— Воронеж, 1984.— С. 111—127; Коротин Е. И. Литературные песни в фольклорном репертуаре уральских казаков // Там само.— С. 127—135.

ються у 1916 р. публікації В. Гнатюка[14], І. Боберського[15], Ю. Шкрумеляка[16], О. Залеського[17]. Зв'язок і залежність авторської стрілецької від фольклорної пісні, факти входження її у народний репертуар вперше висвітлили Є. Пеленський[18], В. Радзикевич[19] та Ф. Колесса[20] у 1930-х рр.

Продовження опрацювання теми знайшло відображення у сучасних дослідженнях, серед яких заслуговують на увагу літературознавчі студії Т. Салиги[21], серія розвідок про поодинокі стрілецькі пісні Ф. Погребенника[22].

Застосувати комплексний підхід у вивченні стрілецьких пісень запропонував О. Правдюк. Він коротко спинявся на питаннях історичних прототипів і типових ситуацій у стрілецьких піснях[23], порушив проблему їх сучасного фольклорного життя[24]. Дослідник загально окреслив головну ідейно-змістову спрямованість стрілецьких пісень (створення Української держави), наголосив на істотних словесно-музичних варіаціях фольклоризованого тексту. Для визначення місця стрілецької пісні у системі жанрів українського фольклору та найбільш ефективного її поділу згаданий автор запропонував класифікацію „за функцією" у різних середовищах („військо", „побут", „сцена")[25].

Серед діаспорних досліджень значущими є праці музикознавців В. Витвицького[26] та І. Соневицького[27], які зауважили, що мелодії багатьох авторських стрілецьких пісень „пронизані елементами української народної пісні"[28].

Більшість науковців зауважили, що автори текстів і мелодій стрі-

---

[14] Гнатюк В. Війна і народна поезія // Календарик для українських січових стрільців і жовнірів-українців на 1917 р.— Відень, 1916.— С. 68—84.

[15] Бб [Боберський І.] Стрілецькі пісні УСС // Діло.— 1916.— Ч. 70—76.

[16] Шкрумеляк Ю. Слідами пісні УСС // Вістник Союза визволення України.— 1916.— Ч. 91—92.— С. 258—260; Ч. 93—94.— С. 272—275.

[17] Залеський О. З власного українського музичного життя // Шляхи.— 1916.— 1—2 зш. (липень).— С. 534—536.

[18] Пеленський Є.-Ю. В обіймах стрілецького мелосу (1914—1934) // Новий час.— 1935.— Ч. 5.— С. 17.

[19] Радзикевич В. Поезія стрілецького життя // Історія української культури / За заг. ред. І. Крип'якевича.— К., 1993.— X зш.— С. 450.— Факсимільне відтвор. з вид. І. Тиктора (Львів, 1937).

[20] Колесса Ф. Українська усна словесність.— Львів, 1938.— С. 94.

[21] Салига Т. Ю. Гей, Січ іде, красен мак цвіте // Продовження: Літературно-крит. студії.— Львів, 1991.— С. 33—60; Стрілецька Голгофа / Упоряд., автор вступ. статті і прим. Т. Салига.— Львів, 1992.— С. 6—20.

[22] Погребенник Ф. „Ой у лузі червона калина похилилася" // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ).— 1990.— № 6.— С. 51—54; Погребенник Ф. П. Наша дума, наша пісня: Нариси-дослідження.— К., 1991.— С. 183—200; Погребенник Ф. П. „Чуєш, брате мій...": Пісні братів Лепких.— Тернопіль, 1996.— 52 с.

[23] Правдюк О. А. Січові стрільці в піснях і реальній дійсності // НТЕ.— 1991.— № 3.— С. 3—10.

[24] Правдюк О. А. Стрілецькі пісні // НТЕ.— 1991.— № 6.— С. 31—39.

[25] Правдюк О. Стрілецькі пісні в системі жанрів українського пісенного фольклору // НТЕ.— 1995.— № 2—3.— С. 35.

[26] Витвицький В. Михайло Гайворонський: Життя і творчість.— Нью-Йорк, 1954.— 206 с.; його ж. Стрілецька пісня // За волю України: Історичний збірник УСС. В 50-ти ліття збройного виступу УСС проти Москви 1914—1964.— Нью-Йорк, 1967.— С. 359.

[27] Ми йдемо в бій. Повний збірник пісень Р. Купчинського / Записав, упоряд. і зред. І. Соневицький.— Нью-Йорк, 1977.— 144 с.

[28] Соневицький І. Вступне слово // Ми йдемо в бій...— С. 9.

лецьких пісень неминуче зверталися до художнього досвіду українського пісенного фольклору. Орієнтацією на народну поетику відзначається і значна частина фольклоризованих згодом текстів. Вона виявилася на рівні творчої трансформації традиційних тем і мотивів, удалому використанні деяких композиційних схем, художніх засобів (метафор, постійних епітетів, символічних образів, емоційно забарвленої лексики, вигуків і звертань, риторичних запитань, моно- і діалогічного мовлення тощо). При загальному розмаїтті віршованих форм серед стрілецьких авторських пісень домінують ті, що укладені з дотриманням ритміки і розміру народної пісні[29].

Фольклоризм як принцип організації багатьох текстів стрілецьких пісень літературного походження потенційно настроював на розширення комунікативної сфери. Унаслідок цього передбачалось тривале функціонування тексту у військовому та загальнонародному середовищах, створювались передумови до його видозмін. Правда, існували стрілецькі пісні, які назагал були художньо незавершеними (наприклад, романсового характеру „За твої, дівчино", „Ой люлі, люлі" Р. Купчинського), що все ж привертали увагу січових стрільців до певного часу.

Пояснення слід шукати в тому, що нові суспільно-історичні події, конкретні факти фронтового життя потребували відповідної до стрілецьких реалій духовної поживи, яка не завжди була вищого ґатунку. Але, взявши до уваги навіть такі винятки, не зовсім переконливим видається нам узагальнення стрілецького барда Л. Лепкого, що народжувались вони „так би мовити, для внутрішнього вжитку — щоб стрільці мали що співати, і творили їх [...] звичайні смертельники"[30]. Хроніка січового стрілецтва говорить про наявність значно більшої кількости варіантів комунікативних ситуацій (особистісні контакти, концерти, театральні вистави для селян, у містах тощо).

Пришвидшував процес ознайомлення, засвоєння і поширення факт появи здебільшого одразу готової пісні, що за своєю природою має відмінну від звичайного вірша стилістику і функціональне призначення. У деяких випадках таке компонування для потреб війська відбувалось не тільки зусиллями одного—двох стрільців, а й зазнавало оригінальної співтворчости (наприклад, членами гурту „Пресова кватира"). В. Витвицький уважав, що „збірна колективна творчість" залишила свій слід і на тих піснях, які мають зафіксованого автора[31]. Подібний тип творення був притаманний також багатьом козацьким пісням[32]. Така ж своєрідність сполучуваности і взаємодії індивідуального та колективного закріпилась згодом за партизанськими піснями слов'янських народів з часу Другої світової війни[33].

Розрахунок на масового споживача став одною з причин, що авторська стрілецька пісня від початку її створення повинна була — і мала для цього підстави — не тільки вкорінитися серед бійців першої формації українського війська нової доби, а й зазнати „масштабного засвоєння сві-

[29] Докладніше про це див.: Кузьменко О. Фольклоризм стрілецьких пісень // Народознавчі Зошити.— 2000.— № 1.— С. 115—125.

[30] Лепкий Л. Ще про стрілецькі пісні [ксерокопія рукопису] // Архів Музею братів Лепких у селі Жукові Бережанського району Тернопільської області.— Арк. 2.

[31] Витвицький В. Стрілецька пісня.— С. 359.

[32] Колесса Ф. Українська народна пісня в найновішій фазі свого розвитку // Фольклористичні праці.— С. 52.

[33] Гусев В. Е. Славянские партизанские песни.— Ленинград, 1979.— С. 37.

домістю української людності“[34]. Крім того, і це особливо важливо, головними ретрансляторами в народне середовище були вояки, які поверталися додому.

Зваживши на поодинокі публікації первинних текстів у часописах 1914—1920 рр. („Вістник Союза визволення України“, „Самохотник“, „Самопал“, „Діло“, „Наша культура“, „Бомба гумору і сатири“), у літературно-мистецьких збірниках („Шляхи“, „Червона калина“, „Тим, що впали“), стрілецьких календарях тощо, які виходили чи потрапляли на фронт досить нереґулярно, варто наголосити, що шлях передачі авторських стрілецьких пісень був здебільшого некнижним. Не маючи на меті применшити роль друкованого слова (особливо пісенників товариства „Просвіта“), усе ж зазначимо домінанту усного побутування. В умовах бойових дій, коли переважала ситуація „виконавець — слухач“, ця обставина наближала авторську пісню до фольклорного тексту. Закономірність явища дала змогу російському фольклористові В. Проппу назвати такі випадки „фольклором літературного походження за курсуванням“[35].

Уже з перших кроків поширення нової стрілецької авторської чи анонімної пісні навесні 1915 р. йшов природний відбір за популярністю. З ним розпочався перший етап фольклоризації — періоду стрілецького чину. Про основні критерії, за якими відбувався відсів у стрілецькому середовищі, писав Л. Лепкий: „Стрілецьких пісень було багато. Але не всі вони прийнялися, часом мелодія не брала їх за серце, часом слова“[36]. Мабуть, тому не потрапили до стрілецьких пісенників фольклоризовані, очевидно, пізніше (у 1920—1930-ті рр. та в повстанську добу), поезії „За горою, за лугом“, „В горах грім гуде“ О. Маковея, „Чи то буря, чи то грім“, „Що то за грім“ Б. Лепкого, „Серед вічних снігів“ М. Капельгородського та ін.

У той же час певна частка пісень, які були на устах стрільців і публікувалися у періодиці як „оригінальні“, не знайшли продовження у народному репертуарі. Свої спостереження ґрунтуємо на основі сучасних польових записів, зокрема власних, зроблених на теренах Львівської, Івано-Франківської, Тернопільської областей у 1992, 1997—1999 рр. Отже, до таких зараховуємо: „Із-за синіх Карпат“, „За Збруч, за Збруч“ Р. Купчинського, анонімну „По дорозі гомін йде“, яку співали новобранці УСС, ідучи 12 жовтня 1915 р. на фронт[37]; „Грають труби над Дністром“ О. Колесси[38], марш „Сповнилась ліра“ П. Карманського — М. Гайворонського, що найбільше любили виконувати стрілецькі хори у 1916—1918 рр.[39]; анонімну „Батьківська славо, веди ж ти нас“, залюбки співану другим куренем УСС і його хором[40]. Остання з перелічених уже у 1915 р. мала пародійний народний варіант, який опублікував О. Назарук[41].

---

[34] Правдюк О. А. Стрілецькі пісні в системі жанрів...— С. 32.

[35] Пропп В. Я. Специфика фольклора // Фольклор и действительность.— Москва, 1976.— С. 24.

[36] Лепкий Л. С. Ще про стрілецькі пісні.— Арк. 2.

[37] Баб'юк А. Оригінальні стрілецькі пісні // Вістник Спілки визволення України (далі — Вістник СВУ).— 1916.— 7 трав.— Ч. 37.— С. 299.

[38] Вістник СВУ.— 1916.— 16 січ.— Ч. 5—6.— С. 34—35.

[39] Сурма: Збірник воєнних пісень.— Київ; Львів, 1922.— С. 11.

[40] Купчинський Р. Перед великою навалою під Болеховом: Смерть товариша Павлова // Вістник СВУ.— 1915.— 30 серп.— Ч. 25—26.— С. 6.

[41] Назарук О. Над Золотою Липою // Вістник СВУ.— 1915.— 19 верес.— Ч. 31—32.— С. 5.

Таке явище пояснюємо кількома факторами. По-перше, прив'язаністю змісту пісень до конкретних подій, які не мали пізніше аналогів („Як стрільці йшли з України" Р. Купчинського) й до певних військових з'єднань чи товариств („Вдаряй мечем", „Най живе Великий Комтур", „Пісня артилерії", „На здоров'я, славне отамання" Р. Купчинського, „Група Схід" Л. Лепкого, „Пісня підхорунжих" Г. Труха, „Марш кошовиків" А. Лотоцького), до групової детермінації (пісні фронтовиків, кіннотників, кошовиків, „трапезна"). По-друге, виразним індивідуалізмом у подачі традиційних, достатньо відомих із рекрутських і солдатських пісень, мотивів: „підмови дівчини на побаченні" („Дівчино-рибчино"), „прохання стрільця про відпустку" („Пише стара мати"), „материнська пересторога дівчині, що кохає стрільця" („Ой казала мати"). Сюди ж зараховуємо і пісні зі стрілецького побуту, які у загальнонародному середовищі не змогли заступити своїх музичних прототипів, збережених до нашого часу (наприклад, вірш А. Лотоцького „Гей у славних усусусів козак Нитка жив", покладений на мелодію жартівливої козацької пісні „Гей на славній Україні козак Торба жив"[42]).

На значенні музичного супроводу стрілецьких пісень варто спинитись, оскільки в ньому, як стверджує В. Витвицький, віддзеркалились впливи різних течій: народного мелосу (українського, угорського, німецького), хорової літератури давньої галицької пісні, західноєвропейської танцювальної музики[43]. Нерівноцінне ставлення до одної і тої ж мелодії стрілецької пісні в різних соціальних групах випливає з природи діалектичної взаємодії слова і наспіву. На думку фольклористів, мелодія є якщо не „домінуючим елементом"[44], виконує провідну роль у житті пісні[45], то принаймні є тим фактором, що впливає на сприйняття народом змісту авторського вірша[46], посилює вплив поетичного слова.

Вважаємо, що саме якість мелодії завадила деяким стрілецьким пісням вкорінитися у загальнонародному середовищі. До таких, наприклад, належать марші М. Гайворонського („Пройшли гори", „Слава, слава, отамане", „Сповнилась ліра"), які, на думку музикознавця М. Грінченка, становлять „в більшості спеціальну музику фахівця"[47]. Зрозуміло, що вона часто не узгоджується із фольклорною традицією, у якій домінує фактор легкого повтору мелодії. І навіть якщо цілком погоджуватися з І. Франком у констатації обдарованости українців „дуже чутливим музичним слухом"[48], усе ж „важка мелодія" (з позиції виконавця) не сприяє швидкому засвоєнню, збереженню і безпосередньому відтворенню тексту. Маємо на

---

[42] Мишанич М. Народна вокальна творчість Львівщини // Архів Проблемної науково-дослідної лабораторії музичної етнології при Вищому державному музичному інституті ім. М. Лисенка у Львові, кн. 2, арк. 137. (Запис Ю. О. Пашковського в селі Любеля Жовківського району від гурту жінок.)

[43] Витвицький В. Стрілецька пісня.— С. 361.

[44] Колесса Ф. Народні пісні з Південного Підкарпаття: Тексти й мелодії з вступною розвідкою.— Ужгород, 1923.— С. 6.

[45] Лазарев И. Л. Судьбы песен литературного происхождения...— С. 125.

[46] Нудьга Г. А. Пісні українських поетів...— С. 38.

[47] Грінченко М. Музика патріотичних пісень України // Нова думка [Кам'янець].— 1920.— 21 берез.— № 1—2.— С. 62—63.

[48] Франко І. „Руський співаник" (1888) // Франко І. Зібр. творів.— К., 1980.— Т. 27.— С. 199.

увазі таку музичну тканину, яка, ймовірно, не піддається неусвідомленій варіативності, що є незмінною властивістю пісенного фольклору[49]. Трудноці у виспіві доводилось спостерігати нам і в піснях „Засумуй, трембіто", „Заквітчали дівчатонька", „Маєва нічка", які, за свідченням респондентів, не співав будь-хто.

Значно легше піддались змінам мелодії стрілецьких пісень, що мають народний колорит („Їхав стрілець на війноньку", „Ой впав стрілець у край зруба")[50]. У цьому ракурсі результати спостережень В. Витвицького над мелодіями пісень „За твої, дівчино", „Їхав стрілець на війноньку", „Журавлі". У них авторська музика легко перетворилася в народному звучанні у виразну для інтонації, плиннішу, піддатливу для варіантних гармонізацій, що з успіхом використали професійні композитори[51].

Проблема зіставлення слів і мелодії передбачає, крім функціонального, ще й семантичний аспект[52], враховуючи який не можна оминути фактор жанрової прероґативи, у якому поміж стрілецьких фольклоризованих пісень як у військовому, так і загальнонародному середовищі початково переважали жартівливі тексти. Вони дещо применшували функціональність патріотично-закличних стрілецьких пісень. Як арґумент такого індивідуального сприйняття, свідчення Л. Лепкого: стрільці „не любили патріотичної бомбасти, воліли виявити цей свій патріотизм на полі бою"[53].

З іншого боку, важливо враховувати внутрішньопсихічний чинник, на якому, зокрема, наголошував психолог Л. Виготський. Він констатував, що воєнна лірика і музика „не викликає безпосередньо бойових емоцій, а радше категорично розв'язує проблему страху, сум'яття і нервового хвилювання"[54] та одночасно „немовби відкриває вільний шлях для хоробрості"[55]. Логічно, що саме сміх, жарт, дотеп (стрільці яскраво виявили себе в організації і випуску сатирично-гумористичних журналів типу „Самохотник" і „Самопал") найлегше знімали внутрішню напругу молодої людини. Властиво, уже на прикладі фольклоризованої стрілецької пісні можна говорити про перевагу комічного елемента в таких жанрах, як героїчна пісня, що помітив серед солдатських пісень нового часу В. Гусєв[56].

Цим чинником мотивується і обсяг великої групи стрілецьких пісень ліричного характеру, про любов. Такі тексти віддавна були традиційними і для пісень літературного походження в українському фольклорі[57], і для народних (козацьких[58]) через те, що зачіпали струну інтимних почуттів, акумулювали в слові трагізм життєвих моментів воїна. Вважаємо цю

---

[49] Земцовский И. И. Проблемы варианта в свете музыкальной типологии (Опыт этномузыковедческой постановки вопроса) // Актуальные проблемы современной фольклористики.— Ленинград, 1980.— С. 44.

[50] Грінченко М. Музика патріотичних пісень України.— С. 63.

[51] Витвицький В. Стрілецька пісня.— С. 362.

[52] Банин А. А. К изучению русского народного песенного стиха. Методологические заметки // Фольклор: Поэтика и традиции.— Москва, 1982.— С. 104.

[53] Лепкий Л. С. Ще про стрілецькі пісні.— Арк. 1.

[54] Выготский Л. С. Психология искусства.— Москва, 1968.— С. 307.

[55] Там само.— С. 315.

[56] Гусев В. Е. Эстетика фольклора.— С. 307.

[57] Бойко В. Г. Пісні літературного походження // Українська народна поетична творчість / За ред. М. Грицая.— К., 1983.— С. 192.

[58] Колесса Ф. Українська народна пісня на переломі XVII—XVIII вв. // Фольклористичні праці.— С. 84.

особливість одним із чинників тенденційного засвоєння окресленої групи стрілецьких пісень у народному середовищі. Пояснення, очевидно, слід шукати у природі фольклорного тексту і фольклорного мислення[59].

Будь-яка нова пісня, а особливо народна, потребує певного часу для адаптаційного процесу. Входження її в усну традицію займає тривалий період асиміляції та вигладжування, що не можна, як вважав Ф. Колесса, заступити штучним способом[60]. Цього, однак, було достатньо для локально обмеженої, соціально однорідної групи військових, у якій прийняття часто йшло шляхом організаційним і в досить короткий термін, у чому є елемент примусового. Зі спогадів стрільця: „Спів став першим і найсильнішим та швидким спійлом товариськості сотні. Перед збіркою, на перервах вправ, по вправах, ввечері по вечері, ми під рвучким і рухливим проводом стрільця Шараневича хутенько навчилися співати“[61].

Крім часової ознаки, привертає до себе увагу роль побутової заанґажованости улюбленої пісні, що впливає на ступінь її освоєння у військовому і загальнонародному середовищах. Яскравим прикладом цільової призначености є пісня братів Лепких „Чуєш, брате мій“. Якщо для усусусів вона була однозначно „похоронною“[62] (така функціональність збереглася донині серед міської інтеліґенції Галичини і діаспори), то, виходячи з власних опитувань респондентів у процесі збору польового матеріалу в селянському середовищі Опілля, Покуття, Західного Поділля, відтворюється вона під час національних свят, біля стрілецької могили, а отже, має іншу, вужчу, строго визначену комунікативну сферу.

Відмінні шляхи освоєння позначилися й на ставленні до новотворів типу „старі пісні на новий лад“ (наприклад, „На вулиці сурма грає“, „Ой зацвила черемшина“ К. Трильовського). Такі модифікати легко й органічно сприймалися січовиками, пізніше стрільцями, бо декларували в поетичній формі насущні завдання, давали характеристику нових громадянських взаємовідносин й не потребували особливих зусиль щодо запам'ятовування з причини відомої мелодії. Однак, спостерігаючи сучасне побутування січових пісень, переконуємося, що ці переробки мають обмежений ареал функціонування (скажімо, на Покутті, де активно побутували на початку 1940-х рр., а сьогодні — у пасивному репертуарі).

Абсолютизувати факт остаточної втрати січових чи деяких стрілецьких героїчних маршових пісень, що піддалися фольклоризації у позастрілецький час, ми б не наважились, оскільки для них, як і для багатьох давніх солдатських пісень, при певних суспільних умовах властива ознака „повторного відродження“[63]. Це підтвердили реалії періодів національно-визвольної боротьби УПА (1940—1960) й політичного утвердження української державности на початку 1990-х рр., які виступили специфічними

---

[59] На думку В. Єрьоміної, у народній пісні „спокійний, рівний стан звичайно не опоетизовується, а відбувається непомітно, не залишаючи слідів“ (див. її працю: Поэтический строй русской народной песни.— Ленинград, 1978.— С. 169).

[60] Колесса Ф. Українська народна пісня на переломі...— С. 106.

[61] Островерха М. Грозна калини: В Українських січових стрільцях.— Нью-Йорк, 1962.— С. 32.

[62] Вірний Г. Похорон українського січового стрільця // Вістник СВУ.— 1916.— (16) січ.— Ч. 5.— С. 41; Тобілевич С. Рідні гості: Спогади з побуту українських січових стрільців на степовій Україні.— Львів; Київ, 1922.— С. 21.

[63] Гусев В. Е. Эстетика фольклора.— С. 177.

стабілізаційними моментами традиції. Вона продемонструвала різні форми трансмісії цих пісень: у першому часовому проміжку на рівні безпосереднього контакту осіб, а в другому — з перевагою надконтактного (через передрук стрілецьких пісенників, проведення концертних програм, тематичних публікацій у періодиці, введення у шкільні курси, виконання з використанням ЗМІ та інше).

Під поняттям фольклоризації розуміємо перехід індивідуального (відомого автора) твору в народний репертуар і поширення його за законами усного побутування. Опираючись на результати власної збирацької роботи, можемо виокремити найбільш загальні причини змін, яких зазнає фольклоризований текст уже від початку його сприйняття. Оскільки він позначений тою ж формою функціонування, що об'єктивно відрізняє фольклорне від літературного, перш за все виділяємо фактор особи-виконавця, ретранслятора фольклоризованого тексту.

Кожна людина має власне розуміння суті слова, закладеного у певний текст, на чому наголошував ще О. Потебня, коли писав, що абсолютно зрозуміти іншого неможливо, а те, що ми називаємо розумінням, є актом виникнення особливого типу думки в нас самих з приводу висловлювання інших[64]. Слухач схоплює з пісенного тексту ту частину, що відповідає „загальному стилю"[65]. Як наслідок, при відтворенні (і це особливо помітно в комунікативній ситуації групи співаків) усе проміжне, скріплююче, несхоплене заповнюється індивідуальними мовними елементами. Вони стимулювались внутрішньою естетичною потребою відповідного слова, що, як звичайно, не виходить за рамки традиційного словника.

Чим більше обдарована творчо людина, тим сильнішим є її потяг до якісної передачі іншому того, що викликало у неї справжні переживання. Така ситуація виникала, очевидно, із фольклоризованими стрілецькими піснями ліричного змісту. У парадоксальному, на перший погляд, твердженні І. Земцовського, що зміни виникають частіше з прагнення до точности[66], ми неодноразово переконувалися, коли виконавець мимоволі відбирав слова, поглиблюючи ліричний смисл образу.

У цьому зв'язку справді зростає роль індивіда як носія фольклорної традиції. На думку Л. Вольбрахтової, в сучасних умовах це є особа нового якісного типу[67], в якому свою значущість має особливість її пам'яті. Досить часто респонденти зміну (зазвичай, скорочення) у момент запису виконання стрілецької пісні пояснюють вадою власної пам'яті. Однак тут спостерігаємо не так вікову, статеву, професійну, інтелектуальну залежність, що теж, звичайно, є причинами змін, як явище позаособове — стан внутрішньої структури тексту, що для автентичного фольклору детермінується як „запам'ятовуваність"[68].

Трапляються у фольклоризованих варіантах стрілецьких пісень дрібні випадкові, неусвідомлені зміни, що загалом типове для народних

---

[64] Потебня А. Теоретическая поэтика.— Москва, 1990.— С. 130.

[65] Аникин В. П. Традиции русского фольклора // Традиции русского фольклора.— Москва, 1986.— С. 4—24.

[66] Земцовский И. И. Проблемы варианта...— С. 41.

[67] Volbrachtova L. Uloha jednotlivce jako nositele folklórní tradicie (Přispěvek k otázce kolektivnosti v současnosti) // Slovensky narodopis.— 1981.— N 1.— S. 38.

[68] Мальцев Г. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики.— Ленинград, 1989.— С. 17.

пісень[69]. Якщо ж невеликі тексти фольклоризованих пісень стоять близько до літературних редакцій, то тут цілком погоджуємось із твердженням В. Бойка (у випадках із творами Т. Шевченка) про особливе ставлення народних виконавців до автора[70]. Подібну ситуацію спостерігаємо з піснями братів Лепких. Зокрема, польові записи пісні „Видиш, брате мій" з Бережанщини та околиць смт Гримайлова на Тернопільщині — це край, де добра пам'ять про родину Лепких живе і донині — максимально наближені чи навіть ідентичні з авторським текстом.

Що стосується інших реґіонів України, то протягом останнього десятиліття спостерігаємо вплив ситуації копіювання, коли унаслідок дії радіо, кіно, телебачення, хорово-ансамблевого виконання пісня „консервується" у вигляді абсолютного відтворення авторського тексту. Одночасно відбувається двоякий процес — від штучної популяризації деякі пісні переходять у розряд „популярної" (наприклад, „Ой у лузі червона калина", „Ой видно село", „Бо війна війною", „Човник хитається"). Але, навіть маючи такий статус, вони не можуть розглядатися крізь призму взаємозалежної пропорції „популярність — відмінність", яку встановила для ліричних народних пісень російський фольклорист Н. Колпакова[71]. Бо йдеться про такий розряд популярних пісень, генетично літературних, які в зарубіжній фольклористиці назагал вивчаються як окремий самостійний пласт пісенности[72]. Він займає проміжну ланку між художніми (професійними) і автентично народними піснями. Інколи ці твори, подібно до стрілецьких, перетворюються у народні пісні, вийшовши під дією певних чинників за межі тих соціально однорідних груп, які породили їх (інтеліґентсько-міщанські, юнацькі тощо).

Не потребує доведення, що на якість і стан фольклоризованого тексту впливають територіальний і часовий аспекти, з якими пов'язані особливості мовлення (діалекту), звичаїв, традиції виконання, поколінних стосунків. Одне слово,— ті ж критерії, за якими свого часу І. Франко визначив шлях розщеплення на варіанти нової народної пісні[73]. Спільність їх визначає певну типологічну подібність шляху адаптаційного проходження для стрілецької пісні літературного походження й народних новотворів.

Розглядаючи реалії фольклоризації стрілецьких пісень, ми неминуче ставили питання про роль у цьому процесі віково-статевих, соціальних, інонаціональних чинників. Аналіз власних польових записів, приміток до архівних, друкованих матеріалів засвідчив, що більшість із фольклоризованих стрілецьких пісень виконували жінки. Властиво, саме серед жінок нам довелось побачити і народних поетес, які здатні творити власні композиції й з особливим чуттям ставились до стрілецьких пісень*. Цей сим-

---

[69] Колпакова Н. П. Варианты песенных зачинов // Принципы текстологического изучения фольклора.— Москва; Ленинград, 1966.— С. 204.

[70] Бойко В. Г. Пісні літературного походження.— С. 185.

[71] Колпакова Н. П. Варианты песенных зачинов.— С. 211.

[72] Krzyżanowski J. Pieśni popularne // Słownik folkloru polskiego / Pod red. J. Krzyżanowskiego.— Warszawa, 1965.— S. 301; Brunvand J. H. Folksongs // The Study of American Folklore.— 2 ed.— New York; London, 1978.— P. 153.

[73] Франко І. Як виникають народні пісні // Франко І. Зібр. творів.— Т. 27.— С. 64—65.

* Стець Ганна Іванівна, 1930 р. н., зі села Рибників Бережанського району Тернопільської области; Сеник Катерина Йосипівна, 1922 р. н., зі села Конюхів Козівського району Тернопільської области; Кнігиницька Ганна Петрівна, 1923 р. н., зі села Тулова Снятинського району Івано-Франківської области.

волічний фактор жіночої вокалізації, піснетворчости й культивування нових стрілецьких пісень підтверджує виконавську традицію сучасного пісенного фольклору, про яку не раз писали як українські, так і зарубіжні етномузикологи[74].

Крім того, серед стрілецьких пісень визначаємо тексти, які виконавці умовно поділяють на „дівочі" (1) та „хлопчачі" (2). Зазначена термінологія людей старшого віку зумовлена вказівкою на період масового виконання стрілецьких пісень (1930—1940), що стосується часу молодости респондентів. Не кожна стрілецька пісня відповідає чіткій класифікації, хоч, як звичайно, серед перших: „Човник хитається", „Маєва нічка", „Зажурились галичанки", „Ой та зажурились стрільці січовії", „Ой зацвила черемха"; серед других: „Засумуй, трембіто", „Бо війна війною", „Ой видно село", „Хлопці, алярм!"

За нашими спостереженнями, віково-статевий чинник часто впливає на вибір мотиваційної лінії й художньо-зображувальних засобів у процесі фольклоризації авторського тексту. У зв'язку з цим стоїть важливе і складне питання передачі стрілецьких пісень з покоління в покоління. Тут поєднуються як віково-статеві, так і соціальні чинники.

Закономірно, що на характер відтворення та розвиток стрілецького пісенного фольклору впливали різні суспільно-політичні умови. Так відразу в повоєнні 1920-ті рр. активно лунали у читальнях „Просвіти" авторські стрілецькі пісні, зокрема, громадянського звучання. Зі середини 1930-х рр. така лірика піддавалась певній реґламентації у репертуарах хорів громадсько-культурних товариств „Каменярі", „Луг", „Союз Українок". Інша група — стрілецькі романси — поширювалась на село здебільшого зі середовища гімназистів, студентів. Загалом це було типовим для фольклоротворчого процесу міжвоєнного періоду, коли з міст, зокрема Львова, поширилася на провінцію низка україномовних романсів літературного походження[75].

Умови вільного побутування стрілецьких пісень різко змінилися у радянський період. Зі середини 1940-х — до кінця 1980-х рр. вони звучали майже підпільно („в колі сім'ї", „де не було спостерігачів, чужих").Назагал сьогоднішні активні носії фольклорного знання — це люди похилого віку, які перейняли чимало стрілецьких пісень безпосередньо від батьків, родичів, котрі воювали у лавах УСС—УГА. Поодиноко суб'єктами комунікації є діти та молоді жінки. У таких місцевостях удалось зберегти природний неперервний процес передачі фольклорної спадщини, а отже, спрацювала в цій сфері суспільно-сімейна функція етнічного відтворення.

Виняткову роль у цілеспрямованому поширенні та трансформації стрілецьких пісень літературного походження у воєнний і повоєнний час (1940—1960) відіграло повстанське середовище. Серед респондентів більшість становлять ті, які перебували безпосередньо в ОУН—УПА, активно спілкувалися з їхніми членами.

---

[74] Див., наприклад, праці: Колесса Ф. Українська народна пісня в найновішій фазі...— С. 52; Нолл В. Роль жінки у музичному житті українського села // Родовід.— 1994.— № 4.— С. 40.

[75] Кирчів Р. Український фольклор Львова // Przed 100 lat i dzisiaj. Ludoznawstwo i etnografia między Wiedniem, Lwowem, Krakowem a Pragą (LXXIV Walne Zgromadzenie Delegatów RTL, Kraków, wrzes. 1998 r.): Materiały z sesji naukowej.— Kraków, 1999.— S. 102.

Серед виконавців стрілецьких пісень чимало осіб, які відбули арешти та заслання у 1940—1960-х рр. у Казахстані, Мордовії, на Далекому Сході. Там ці люди мали змогу контактувати з представниками різних національностей. Є факти і свідчення, які дають підстави робити припущення про інтеґрацію стрілецьких пісень в неукраїнське середовище[76]. Істотно, що українці старшого покоління продовжують сьогодні виконувати, отже, певною мірою популяризувати та пристосовувати стрілецькі пісні в інонаціональному середовищі. На це вказують матеріали записів фольклоризованих пісень з Російської Федерації (Зелений Клин Далекого Сходу)[77], з Канади[78].

Загалом, зваживши на результати якісного впливу віково-статевих, соціальних, інонаціональних чинників на понад півввіковий процес фольклоризації стрілецьких пісень, можемо погодитись з узагальненням Н. Шумади, що фольклор (і стрілецька пісня як його складова) перебуває поза межами масового зацікавлення сучасної молоді[79]. Проте зростання взаємодії контактного типу поширюваности (функціонування не обмежене ідеологічною цензурою) і особливо надконтактного типу (різні форми вияву сучасного фольклоризму), безумовно, впливають уже сьогодні на фольклоризаційний процес.

Аналітичне зіставлення фольклоризованих стрілецьких пісень, записаних від співаків різних груп, відмінних за віковими, соціальними, часовими, територіальними критеріями, дало змогу виявити варіанти. На основі спостережень за найбільш стійкими (стабілізаційними) структурними елементами у літературних текстах і відповідних варіантних новоутвореннях виділяємо основні типи текстових змін: лексико-формальні і семантико-смислові.

Лексико-формальні зміни охоплюють такі групи:

а) заміни лексичні (синонімічні), що мають найвищий індекс частотности;

б) заміни морфологічні;

в) інверсії та малосуттєві доповнення, які є результатом ритмометричного вигладжування форми тексту.

Синонімія різної природи традиційно становить основну масу серед реалій варіативности як явища динаміки твору. І якщо назагал у народній пісні вона, природно, відбувається через „резерви традиції"[80], то серед фольклоризованих стрілецьких пісень спостерігаємо тенденцію до індивідуального підходу з перевагою типового узагальненого слова.

Найвиразніше ці зміни помічаємо на рівні лексики, на якому авторську ознаку заступають постійні епітети зі словника народної пісні. Фіксуємо переходи, які охоплюють емоційно виражальні сторони щодо особи („*кохануює* дівчину" — „свою милу", „молодую"; „*моя* мамо" — „стара мати"); абстрактних понять, предметів („хвилину *грізну*" — „страшну",

---

[76] Дем'ян Г. Пісні і про них у таборах (розповідає М. Зеленчук. Київ, 25 серпня 1998 р.) [ксерокопія рукопису] // Особистий архів О. Кузьменко.— Арк. 3.

[77] Народні пісні українців Зеленого Клину в записах Василя Сокола / Упоряд., вступ. стаття, прим., додатки В. Сокола, нотна транскр. Л. Лукашенко.— Львів, 1999.— С. 194—197.

[78] Рудницький І. Матеріали до українсько-канадійської фольклористики й діалектології // Збірник заходознавства.— Вінніпеґ, 1956.— Т. 3.— С. 246.

[79] Шумада Н. Сучасна пісенність слов'янських народів.— С. 23.

[80] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор.— С. 160.

„важку“; „*чудний* час“ „гарний“, „чудовий“; „*ляцкеє* ярмо“ — „вороже“, „вражого“; „*московських* кайдан“ — „ворожих“; „*московські* гармати“ — „ворожі“). Прикметно, що такі заміни демонструють механізм історичної змінюваности традиційних стереотипів на рівні мови. Ми спостерігаємо процеси, коли семантично нейтральне чи наслідувальне слово, наприклад, „*козацькеє* тіло“, з первинного тексту „Ой там при долині“ Р. Купчинського у народній обробці тяжіє до формульного виразу („його біле тіло“), що типовий для козацьких, жовнірських, рекрутських пісень, або часто стає більш співвідносне з темою, відображаючись в інновації — „стрілецьке“, „січовика“.

Ознака „стрілецький,- а“ повноправно ввійшла у фольклорну традицію, у реєстр постійних епітетів, на що вказують достатня стабільність збереження у сучасних записах і тенденційна заміна в актуалізованих стрільцями піснях Ю. Федьковича „Як я, браття, раз сконаю“ („жовняр“ на „стрілець“), К. Трильовського „На вулиці сурма грає“ („хлопець“ — „стрілець“).

Етапи нівелювання суб'єктивного добре видно і на трансформаціях авторських метафор у більш наближені до народнопоетичних образів форми та на збереженні наявних уже в авторській редакції символічних ситуацій чи символів (наприклад: „вечора блакить“ на „промінь вечірній“ („Маєва нічка“); „попід *небо*“ — „хмари“ („Колись, дівчино мила“); „*на вітях* вітер грає“ — „у полі“ („Заквітчали дівчатонька“); „*сміються ясні* очі“ — „сіяють карі“ („Гей там у Вільхівцях“) та інші).

Якщо індивідуальне цілком не відповідає уснопоетичному канонові, то виконавці прагнуть не тільки дібрати відповідний елемент (часто контекстуальний синонім), а й спрощують текст. Унаслідок це веде до можливости легшого запам'ятовування та повтору. Наприклад, у пісні „Човник хитається“ Р. Купчинського є художній пейзаж:

В місячнім сяйві біліють *сади*,
Мріє далеке *село*[81].

Порівнюючи його із записами з різних реґіонів, у багатьох народних варіантах виразно проступає статична ланка „в місячнім сяйві“ — „село“ з тенденцією до синонімії стилістичного порядку („мріє“ — „видно“):

В місячнім сяйві сіяють *сади*,
Далеко видно *село*.

(Село Розвадів Миколаївського р-ну Львів. обл.)[82].

В місячнім сяйві даліють *сади*,
Видно здалека *село*.

(Село Стара Скварява Жовківського р-ну Львів. обл.).

В місячнім сяйві біліють хати,
Згадаєм далеке *село*.

(Село Завалля Снятинського р-ну Ів.-Франк. обл.).

---

[81] Купчинський Р. „Човник хитається“ // Сурма...— С. 83.

[82] Кузьменко О. Фольклорні записи стрілецьких пісень, 1992 р. (Львівська, Івано-Франківська області) // Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАН України), ф. 1, оп. 2, спр. 381-а, арк. 74.

В місячнім сяйві серед води
Здалека видно *село*.

(Село Городниця Городенківського р-ну Ів.-Франк. обл.)[83].

Властиво, ці заміни не мають глибокого смислового навантаження, а радше увиразнюють, акцентують. Залежно від тематичної площини пісня набуває або більшої драматичности (наприклад, „*зів'яло* галичанам сорок тисяч цвіту" — „не стало", „пропало", „упало" („Засумуй, трембіто"). Інколи таким способом вигладжуються занадто гострі вирази, як у записі пісні „Колись, дівчино мила" зі села Красова Миколаївського району Львівської области. Порівняймо:

У Л. Лепкого:	У фольклоризованому варіанті:
Таке то в нас кохання, Закляття, *сподівання*[84].	*Десь ділися зітхання,* Обійми, *присягання*[85].

Вважаємо, що бажання пом'якшити змістову інтонацію є причиною послідовної заміни виконавцями слова „вб'є кобила" на „б'є" у фольклорних варіантах пісні Л. Лепкого „Бо війна війною"; „коханка" на „любка", „дівчина молода", „любка своя" у тексті „Чи то буря чи то грім" Б. Лепкого.

Позбуваються народні варіанти й тої незрозумілої конкретики, що могла бути прийнятною тільки у стрілецькому середовищі, для якого певні топонімічні, власні назви, терміни, абревіатури („кадра", „усусуси") про щось говорили. Традиційно імена замінюються загальними чи (рідше) більш типовими для народних пісень назвами („хорунжий *Осип*" — „хороший син", „Іван"; „*Олятко*" — „дівчино", „серденько", „Марусю" у текстах варіантів „Як з Бережан до кадри" Р. Купчинського).

Серед лексико-формальних приклади з підгрупи морфологічних змін виявляють певну тенденційність на рівні емоційної оцінки. Ми виділяємо заміни: 1) форми іменників однини множиною. Вона подекуди неусвідомлена, але надає більшої значущости, епічности висловленому („щоб не ждали *сина* з войни" — „синів"; „коли хоронили вас в темну *могилу*" — „темні могили"). Часом це є прикладом увиразнення і суб'єктивізації змісту, як у варіантах пісні „Гей там на горі Січ іде" К. Трильовського. Вона особливо популярна на Покутті як пам'ять про власну участь інформаторів у січових фестинах, маршах початку 1930-х рр., що й мотивує зміну „гей малиновий, наше славне товариство, гей *машерує*, раз, два, три" на „маршеру*єм*").

Більше прикладів дієслівних трансформацій, серед яких переважають заміни відповідно до категоричности висловленого: 2) недоконаний вид на доконаний (наприклад, „бо в Бережанах *кидав* кохану дівчину" — „оставив", „покинув"); 3) дійсного способу — наказовим (наприклад, „ви мня, браття, закопали та й додому *повертали*" — „поховайте", „вертайте", „дайте знати"); 4) особової форми дієслова 1 особи множини на 2 особу, що зумовлено зміною позиції виконавця до висловлюваного.

[83] Кузьменко О. М. Особистий архів (записи 1997—1999 рр.).
[84] Сурма...— С. 110.
[85] Кузьменко О. Фольклорні записи стрілецьких пісень...— Арк. 47.

Таким чином пісня переходить від суто „для стрільців“ до „про стрільців“, наприклад: „на ніщо *ми не зважаймо*, лиш до бою поспішаймо“ — „не оглядайтесь“, „не уважайте“).

Як характерна ознака народного редаґування через шліфування слова до виспіву виступають зміни прийменників („в“ → „у“), сполучників („що“ → „а“) чи вилучення невокативного „й“, вокалізація префіксів (наприклад, „*про*копати“ — „*ви*копати“; „думав *я в*топитися з тої злости“ — „*у*топитися“), які надають плавности. Ритмічна зрівноваженість досягається введенням часток (у рефрені „Колись, дівчино мила“), займенника („жий, жий, так як *я*, Все жию я без гріха“), що позбавляють пісні невиправданого міжскладового розспівування, менш властивого творам західного реґіону (Галичина, Буковина, Закарпаття)[86].

Поширені у фольклоризованих варіантах різного роду інверсії: словосполучення, речення, міжрядкова, менше строфічна. Довільність у розташуванні куплетів у поодиноких записах „Не сміє бути в нас страху“, „Ой та зажурились“, „Колись, дівчино мила“, „За горою, за лугом“, „В горах грім гуде“ та інших до певної міри свідчить на користь їх фольклоризації. Деякі російські фольклористи переконані, що в традиційній пісні часто немає канонів композиції[87].

Привертає увагу і низка текстуальних подібностей записів, у яких інверсія безумовно веде до ближчої побутовому мовленню послідовности („стали *сльози дрібні* лити“ — „дрібні сльози“ („Ой та зажурились“); „*від крови земля* почорніла“ — „земля почорніла від крові“ („Коли ви вмирали“), або акцентує бажане („як дівчина почула“ — „*дівчина* як почула“ („Як з Бережан до кадри“); „й не дійти до мети“ — „*до мети* не дійти“ („Чи то буря, чи то грім“).

Перекомбінація рядків, куплетів відновлює часом втрачену в авторському тексті логічну послідовність (у варіантах пісень „Ой чого ж ти зажурився“, „За Україну“). Наприклад, у першодруці „Ой впав стрілець“ М. Гайворонського маємо такий порядок:

9 *І хто йому заспіває,*
10 *І хто його поховає,*
11 *Хіба вітер й сніг* (2)[88].

У багатьох варіантах з Поділля, Покуття спостерігається зворотна послідовність (10—9). Унаслідок спів як художній образ оплакування після похорону — це логічна контекстуально-хронологічна мотивація інверсії, закріпленої у свідомості носіїв:

А хто його поховає
І над гробом заридає,
Хіба вітер, сніг (2).

(Село Конюхи Козівського р-ну Терноп. обл.)[89].

---

[86] Правдюк О. Пісні про рекрутчину та солдатчину // Рекрутські та солдатські пісні / Упоряд. А. Іоаніді, О. Правдюка.— К., 1974.— С. 35.

[87] Колпакова Н. П. Варианты песенных зачинов.— С. 188; Мальцев Г. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики.— С. 160.

[88] Такий зразок опубліковано у всіх відомих стрілецьких виданнях: Шляхи.— 1916.— Май—черв.— С. 444; Тим, що впали 1914—1916.— Львів, 1917.— С. 58; Сурма...— С. 26—27 та ін.

[89] Кузьменко О. М. Особистий архів (записи 1997—1999 рр.).

Перестановки такого зразка близькі до другого типу реалій фольклоризації — семантико-смислових, які поділяємо на такі групи: 1) заміни (лексична, морфологічна, синтаксична); 2) скорочення (усічення, ущільнення, розтягання через повтор); 3) доповнення за місцем і характером розташування (завершення, розщеплення) та за походженням (контаміновані, автентично фольклорні); 4) переосмислення і версії.

Якщо лексико-формальні заміни достатньо легко можна було поділити на підгрупи, то смислові заміни перебувають на рівні співдії лексичних, морфологічних і синтаксичних трансформацій. Для них характерна вища якість художнього слова і певною мірою поетична м'якість, посилення ліризації. Переломлене крізь призму таланту не однієї людини, воно поступово пристосувалося у постстрілецький етап фольклоризації до життя в позавійськовому середовищі.

Зіставлення багатьох записів одного твору переконують у тенденційності певних порядкових замін. Часто при порівнянні з авторською редакцією у варіантах виявляємо тавтології, на основі яких бачимо стабілізаційні елементи, вибір так званих ключових слів і сегментів тексту. Ймовірно, на них концентрується увага народних виконавців, оскільки довкола варіюється текст, розробляються нові образи, відповідні до естетичних смаків і розуміння мотиву. Однак очевидним є не довільність, а певні межі синонімічного вибору. Порівняймо деякі варіанти пісні „В горах грім гуде" і першодрук.

В О. Маковея:

1 *В горах грім гуде, хоч* зима *паде*
2 *Землю спороли гармати.*
3 Гримить війна, дуднить луна,
4 Дрожать *зранені Карпати*[90].

У народних варіантах:

В горах грім гуде, аж земля гуде,
Землю спороли гармати.
Ідуть молодці, січові стрільці,
Плачуть *ранені Карпати.*

(Село Кавсько Стрийського р-ну Львів. обл.)[91].

В горах грім гуде, хоч зима буде,
Землю спороли гармати.
Іде луна, дрожить земля,
Стогнуть *ранені Карпати.*

(Село Глібів Гусятинського р-ну Терноп. обл.)[92].

В горах грім гуде, хоч зима *буде,*
Землю спороли гранати.

---

[90] Маковей О. „В горах грім гуде" // Діло.— 1915.— 25 трав.— С. 4.
[91] Кузьменко О. Фольклорні записи стрілецьких пісень...— Арк. 1.
[92] Кузьменко О. М. Особистий архів (записи 1997—1999 рр.).

Шумить вода, дуднить земля,
Дрожать *зранені Карпати.*

(Село Витвиця Долинського р-ну Ів.-Франк. обл.)[93].

Помічаємо у деяких фольклоризованих стрілецьких піснях й своєрідну тягу до евфемізації літературних лексем шляхом розвитку нових або сусідніх за текстом, але більш традиційних образів, як, скажімо, у варіантах згадуваної уже пісні:

5 *Хто живий, вставай боронити край,*	5 *Хто живий, вставай боронити край,*
6 *Вкритий* огнем і мерцями.	6 Щоб не ходить манівцями.

(Село Розвадів Миколаївського р-ну Львів. обл.)[94].

13 *Та вступився кат із верхів Карпат,*	5 *Хто живий, вставай боронити край,*
14 *Втік, наче вовк,* манівцями.	6 Споранений кров'ю, слезами.

(Село Ваньовичі Самбірського р-ну Львів. обл.)[95].

11 *І море сліз у край приніс,*	11 *Із моря сліз у край приніс,*
12 Розбій і смерть, і недолю.	12 *Щоб затоптать Україну.*

(Село Горішній Спас Косівського р-ну Ів.-Франк. обл.)[96].

11 *Із моря сліз у край приніс*
12 Для дорогого народу.

(Село Конюхи Козівського р-ну Терноп. обл.)[97].

Зазвичай, тут немалу роль відіграють синтаксичні трансформації за типом народнопісенної організації тексту (репродукція конкатенції, уподібнення рядків).

Дослідники побутування пісень літературного походження у народному середовищі одностайно наголошують, що скорочення авторського тексту — це найчисленніша група змін. Загалом погоджуємось і з думкою Г. Нудьги, що зменшення „до краю" відбувається не механічно, а творчо[98]. У зв'язку з цим скорочення у фольклоризованих піснях вважаємо таким же необхідним матеріалом для з'ясування закономірностей утворення варіантів, як і у випадку з автентично народними піснями[99].

Серед першої підгрупи зазначимо усічені тексти, коли відпадають певні частини закінчення авторських пісень, скомпонованих з великої кількости куплетів (наприклад, „На вулиці сурма грає", „Чи то буря, чи то грім", „В горах грім гуде", „Ми по таборах і тюрмах", „Мав я раз дівчиноньку"). Варто зазначити, що усічення серед невеликих композицій спричинено часто не так суб'єктивними чинниками (пам'ять виконавця),

[93] Дем'ян Г. Записи стрілецьких пісень 1970—1990 рр. // Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 381, арк. 52.
[94] Кузьменко О. Фольклорні записи стрілецьких пісень...— Арк. 83.
[95] Дем'ян Г. Записи стрілецьких пісень...— Арк. 53.
[96] Там само.— Арк. 54.
[97] Кузьменко О. М. Особистий архів (записи 1997—1999 рр.).
[98] Нудьга Г. А. Пісні українських поетів...— С. 71.
[99] Колпакова Н. П. Варианты песенных зачинов.— С. 188.

як невідповідною традиційній функціональності комунікативною ситуацією, у якій здійснювався запис*. Цей момент підтверджує важливість згаданого фактора для об'єктивного аналізу фольклорного (у тому числі й фольклоризованого) тексту, на чому наголошують й сучасні зарубіжні фольклористи[100].

Якісні переробки стрілецьких пісень простежуємо там, де є приклади скорочення через ущільнення, коли з авторського тексту залишається найбільш відповідне і логічно завершене. Вилученню підлягають переважно виразно індивідуалізовані ланки вишуканої метафоричности (у пісні „Маєва нічка" — це друга строфа; у „Чи то буря, чи то грім" — четверта строфа, побудована на нанизуванні безсполучникових порівнянь, що менш властиво семантико-синтаксичній будові народної пісні). Це ще раз підтверджує слова І. Франка про співвідношення індивідуального і колективного у процесі виникнення народних пісень, а саме: чим досконалішим і глибшим є твір художньої поезії, тим більшою мірою він несе в собі риси індивідуальности самого поета[101].

Творчий підхід народних виконавців до тексту, зазвичай, залишає з авторського твору найістотніше. Унаслідок інформаційно-ідейне ядро пісні не тільки збережено, а й виділено. Порівняймо записи варіантів пісні „Бо війна війною" Л. Лепкого (номери відповідають рядкам першодруку):

21 *А позаду сотник — вісьта вйо,*
18 *В мапу заглядає — гайта вйо,*
23 *Чи далеко славний город Київ,*
24 *Чи далеко город Київ, всіх питає.*

(Село Глібів Гусятинського р-ну Терноп. обл.)[102].

Серед скорочених текстів у підгрупі розтягування демонструються генетично не авторські тавтологічні повтори амебейного типу, через які простежуються механізми поступового пошуку традиційних елементів. Інколи за такою схемою відбувається пристосування стрілецької пісні до нових історичних подій. За цих умов посилюється фольклоризм авторського тексту, а отже, здатність його перебувати у „зоні варіювання соціальної термінології" (К. Чистов). Наприклад, у варіантах пісні „Зажурились галичанки" Р. Купчинського:

Не журіться, галичанки, тут прийдуть військові,
Вони краще обіймають, як стрільці січові.
Не журіться, галичанки, тут прийдуть поляки,
Вони краще обіймають, як ті гайдамаки.

(Село Глібів Гусятинського р-ну Терноп. обл.);

---

* На думку респондента (Володимира Стефанишина, 1926 р. н., зі села Розгадова Зборівського району Тернопільської области (родинного села Р. Купчинського), пісню „Ой видно село" треба в громаді співати, а не соло.

100 Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура.— Санкт-Петербург, 1994.— С. 114.

101 Франко І. Як виникають народні пісні.— С. 62.

102 Кузьменко О. М. Особистий архів (записи 1997—1999 рр.).

Не журіться, галичанки, тут ще прийдуть німці,
Вони краще поцілують, як ті українці.

(Село Конюхи Козівського р-ну Терноп. обл.)[103].

Дещо меншу групу із фольклоризованих стрілецьких пісень становлять власне доповнені. Залежно від тематичного поля вони розвивають і поглиблюють переважно дві лінії: елегійно-жіночу чи патріотично-оптимістичну. Відбувається це частіше у формі творчих контамінацій, яким піддалися пісні, що ідейно і структурно близькі до фольклорних текстів. Однак із позиції народних виконавців їхній зображальний, емоційно-смисловий бік, очевидно, не відповідав критеріям традиційного тексту.

Так, бажання орнаментувати скупу на символіку стрілецьку пісню „Готуй мені зброю" Р. Купчинського призвело, очевидно, до появи варіантів. У них до авторського тексту, що закінчується прощанням стрільця з дівчиною перед походом, долучається уривок з ліричної народної пісні. Контаміновані строфи відповідають формально (збережено 12-складовий розмір) і змістово, доповнюючи літературний текст монологом. Образ смерти („може люту смерть найду я") стає опорним сеґментом, за яким розвивається нова художня картина — прохання стрільця дати свічку, щоб переплисти річку. Вона є подвійним фольклорним символом, у якому „свіча в руки" — це знак помираючого, а „перехід через ріку" має значення подолання межі, що розділяє життя і смерть. Вказівка на виконане дівчиною бажання („Дала мила човен і воскову свічку, ой сів козак, переплинув через бистру річку"), а з нею і на прихований глибинний смисл (констатація смерти), зумовлює сюжетну ситуацію, що передає мотив „дівчина кається, що не слухала порад матері":

Мама ми казала і наказувала:
„Не вір, доню, козакови, бо будеш плакала".
Мами'м не слухала, не зробила волю,
Типер їм ся оставила, як билина в полю.

(Село Нагуєвичі Дрогобицького р-ну Львів. обл.)[104].

Саме цей момент, на думку виконавиці Р. Подлясецької, 1918 р. н., є найважливішим для доповнення. Судження ґрунтуємо на зіставленні різночасових фіксацій М. Мишанича, 1974 р.[105] і Г. Дем'яна, 1983 р., у яких спільним є тільки зацитований фраґмент. Прикметно, що інший варіант цієї пісні, записаний у тому ж селі від І. Сольвара, 1915 р. н.[106], не має взагалі доповнень. Можливо, що характер нововведень залежить від статі носія фольклорної одиниці. Бо не підлягає сумніву, що саме для жінки тема „нещасливого кохання до військового" („за жовняра піду, навіки загину"[107]) залишається актуальною протягом століть.

---

[103] Кузьменко О. М. Особистий архів (записи 1997—1999 рр.).
[104] Дем'ян Г. Записи стрілецьких пісень...— Арк. 1.
[105] Мишанич М. Народна вокальна творчість Львівщини.— Кн. 2.— Арк. 150.
[106] Дем'ян Г. Записи стрілецьких пісень...— Арк. 2.
[107] Колесса І. Галицько-руські народні пісні з мелодіями // Етнографічний збірник.— Львів, 1902.— Т. XI.— С. 281.

Джерела запозичень (переважно частини балад про кохання, козацьких, рекрутських, жовнірських пісень) зумовлені типологічною подібністю стрілецьких пісень з цими жанрово-тематичними групами фольклору. Проте, на відміну від останніх, серед варіантів фольклоризованих стрілецьких пісень переважають доповнення, що ведуть до позитивно-оптимістичного розв'язку сюжетно-ситуаційного конфлікту, окреслюються нові риси у баченні народом образу усусуса, ідеалізація його поведінки. Уповні це оформилося в народних піснях про січових стрільців.

Неподинокі факти злиття двох стрілецьких пісень. Так зазнає контамінації пісня „Не сміє бути в нас страху". Подекуди вона завершує „Ой видно село", „Хлопці, алярм!", а на початку 1990-х рр. доводилось її чути у студентському середовищі в поєднанні з „Кладочкою", яка виконувала роль приспіву. Правда, ці сполуки, крім останнього варіанта, є штучними, ритмічно неузгодженими, а тому випадковими.

Цього не можемо сказати про один із варіантів пісні „Що то за грім"[108], текст якого скомпоновано з двох віршів Б. Лепкого („Що то за грім" і „Кілько гробів"), чи про поширений варіант творчої контамінації пісень „Хлопці, алярм!" і „Слава, слава, отамане". Вважаємо, що обставина незавершености (кожна складалася тільки з одного куплету) була одною з головних причин не тільки об'єднання, музичного узгодження за мелодією першої, а й доповнення новими строфами. Переможний наступ на ворога, здобуття незалежности України — це найпоширеніші мотиви, які з'явились у модифікованих варіантах та закріпились, вірогідно, у середовищі воїнів УГА:

Хлопці, алярм! Всі вставайте! І вперед пішли.
Залунали вражі зойки на нашій землі.

(Село Розгадів Зборівського р-ну Терноп. обл.);

Алярм, хлопці! Алярм, хлопці! Алярм, хлопці всі!
Здобуваймо Україну, Січові стрільці!

(Село Тулова Снятинського р-ну Ів.-Франк. обл.)[109].

Підтвердженням автентично фольклорного новоутворення є довільне місце доповнених рядків, яких немає в жодній з відомих нам публікацій. До того ж варіативність цих сегментів перебуває у межах, зумовлених контекстом.

Оскільки стрілецька фольклоризована пісня у вимірі фольклору явище ще досить молоде, то йому властива різного роду дифузність словесного тексту, менше — мелодії. Ситуація стану відбору та шліфування дає змогу побачити, на яких етапах конкретна стрілецька пісня доповнюється, оновлене закріплюється, що є проміжними, тимчасовими ланками, а що залишається локально чи поступово занепадає, зникає з активного вжитку.

---

[108] Кузьменко О. М. Особистий архів (запис у селі Завалля Снятинського району Івано-Франківської области від Храпко Ф. М., 1933 р. н., 1 жовтня 1997 р.).

[109] Кузьменко О. М. Особистий архів...

На такому матеріалі доводиться помічати особливості сучасного пісенного фольклору, що коригують категоричність твердження Ф. Колесси щодо новотворів[110]. Ідеться про те, що сьогодні сільські співаки намагаються зберегти ім'я автора, історію появи нових рядків, а народні (самодіяльні) поети добре розуміють значення і важливість власної творчости. Так, співачки зі села Лапшина Бережанського району Тернопільської области (Г. Ф. Лещук, 1949 р. н.; М. К. Хомин, 1948 р. н.) доповнений варіант пісні „Коли ви вмирали" прокоментували досить конкретно: „Останній куплет склав Прокопів Іван Григорович, колишній репресований":

За волю Вкраїни ми вмерти готові,
За волю життя ми віддали.
Підемо шляхами, що ви нам сказали,
І скинемо з неї кайдани[111].

Чи фольклоризуються ці рядки, пройняті оптимізмом героїчного духу нащадків і логічно завершують авторську думку тексту М. Кураха, покаже час. Безумовно, не кожен вияв індивідуальної творчости поширюється далі певної громади. Однак активний піснетворчий процес саме в цьому реґіоні (широко побутують у Західному Поділлі авторські пісні-спогади на стрілецьку тематику[112]) є одним із чинників тривалого функціонування.

Особливий вид доповнення у фольклоризованих стрілецьких піснях відбувається через розщеплення авторського тексту. Більшість фольклорних варіантів пісні „Ой у лузі червона калина" демонструють такий спосіб через введення у композицію звертання ліричного оповідача до символічного образу „червоної калини" та його означуваного — „славної України". Відтак не тільки зберігається пафос авторського тексту, а й через розбудову паралелізму виявляється бажання у народних виконавців оживити поетику твору:

Білим цвітом, червона калино, заквітчайся,
Славним родом, наша Україно, гей-гей, розвеселяйся.

(Село Ваньовичі Самбірського р-ну Львів. обл.)[113].

В інших варіантах завдяки повторам, організованим як антитезова пара („зажурилася — не журися", „похилилася — не хилися"), досягається більшої смислової і ритмічної чіткости, що сприяло функціональній навантажености пісні бути маршем. Нанизування у цих текстах однорідних зображальних ознак символу („все вгору рости", „маєш білий цвіт", „ти ще зелененька"), не тільки акцентує його, а в імперативі виявляє позицію народних виконавців до закладеного смислу („ми твої сини", „маєш славний рід", „ти ще молоденька"):

---

[110] Колесса Ф. Українська народна пісня в найновішій фазі...— С. 58.

[111] Кузьменко О. М. Особистий архів...

[112] Лисоня 1916—1996: Документи, спогади, щоденники, листи, знимки, поезія, пісня / Упоряд. Б. Тихий.— Бережани, 1996.— С. 187—227.

[113] Дем'ян Г. Записи стрілецьких пісень...— Арк. 45.

Не хилися, червона калино, маєш білий цвіт,
Не журися, славна Україно, маєш славний рід.

(Село Глібів Гусятинського р-ну Терноп. обл.).

У варіанті, записаному у селі Ваньовичах Самбірського району на Львівщині, розуміння ідей волі й невмирущости поколінь, закладених у фольклорному символі червоної калини, прямо передається мотивом спадкоємности стрілецької справи:

Ми за тебе, *червона калина,* не забудем,
Ми для тебе, *славна Україно,* кращу *долю* здобудем[114].

Комбінації розглянутих нами змін призводять інколи до виникнення нової сюжетної тканини, близької за ідейно-художнім чи інтонаційним спрямуванням до авторського тексту. Враховуючи рівень і масштаби трансформацій словесного тексту, розрізняємо: переосмислення (1) і версії (2).

До першої підгрупи відносимо ті варіанти стрілецьких пісень, які при мінімальних втратах з первинного тексту фактично реалізують новий твір. Часто це пов'язано з мелодією. Виконавці по-різному розуміють жанр мелодії, що істотно впливає на вибір ними тої чи іншої моделі у процесі трансформації. Російський етномузиколог І. Земцовський трактує таке явище як наявність інтонаційно конкретної свідомости, яка переважає у носіїв фольклору[115]. Цей критерій, очевидно, був визначальним при виникненні жартівливої і колискової версій з різних за музичним оформленням складових пісні „Човник хитається" Р. Купчинського, у якій заспів — ритмічна, а приспів — протяжно-розлога мелодія[116].

Інколи без жодних словесних змін фольклоризована стрілецька пісня стає адаптаційним механізмом нових побутових обставин, не пов'язаних з воєнними діями, і твір переосмислюється. В цьому виявляється її спорідненість з актуалізаційними можливостями сучасного пісенного фольклору слов'янських народів[117]. Відбувається це через так звану ситуацію „вібраційного варіювання"[118], коли можливе коливання взаємозворотних елементів, у даному випадку на рівні функціональности. Таким способом пісня „Маєва нічка" Л. Лепкого з „любовної" для одних стає „колисковою" для інших респондентів[119].

Важливим фактором для появи переосмислених варіантів є подібність музичної тканини стрілецької пісні до мелодій творів зі суміжних жанрово-тематичних груп. Інколи в таких випадках достатньо мінімальних словесних замін (лексико-морфологічних), щоб відбувся перехід. Це один із

---

[114] Дем'ян Г. Записи стрілецьких пісень...— Арк. 45.

[115] Земцовский И. И. Проблемы варианта...— С. 41.

[116] Кузьменко О. Фольклоризація стрілецьких пісень Р. Купчинського // Народознавчі Зошити.— 1998.— № 5.— С. 498.

[117] Krekovičova E. K niektorým výsledkom skúmania spevnosti slovenskej dediny a jej dynamiky v čase // Slovensky narodopis.— 1984.— N 3.— S. 466.

[118] Чистов К. В. Народные традиции и фольклор.— С. 120.

[119] Детальніше про це див. у статті: Кузьменко О. Стрілецькі пісні Л. Лепкого та їх народні переробки // Освітянин [Тернопіль].— 1998.— № 6.— С. 30.

чинників появи варіантів пісні „Видиш, брате мій“, які набули ознак еміґрантської (1) та тюремної (2) пісень:

1. *Кличуть:„Кру! Кру! Кру!*
В чужий край лечу,
Поки море перелечу,
Крилонька зітру“[120].

2. *Мерехтить в очах*
Безконечний шлях,
Гине, гине у товарі*
Слід по журавлях[121].

Причини переходу творів із однієї групи в іншу, на думку М. Кравцова, визначаються складною сукупністю соціально-історичних і специфічно фольклорних факторів[122]. Щодо наведених прикладів, то такими зумовлювальними складовими стали ситуаційний контекст і репертуар виконавця, тобто „сфера загальних знань“ (Б. Путілов). Так, варіант 1 записано в реґіоні (село Потеличі Жовківського району Львівської области), де проживає чимало сімей, насильно депортованих під час операції „Вісла“ з українських земель, що належать сучасній Польщі. Варіант 2 зафіксовано від колишньої репресованої Субтельної С. І., 1933 р. н., зі села Саджівки на Тернопільщині, пісенний багаж якої охоплює переважно повстанські та тюремні пісні. В обох випадках взаємодія відбулась на основі пластики вербального стереотипу (адаптація фольклорних мотивів „від'їзд з рідної землі“, „передчуття смерти“).

Більш складні трансформації будуються на синонімії семантики базових формул. Їх легко виявити, порівнюючи літературний текст і фольклорний варіант, наприклад, пісні „Колись, дівчино мила“:

Колись, дівчино *мила,*
А був це чудний час.
Як нас любов носила
Десь попід хмари нас.
Ми мріяли, *зітхали,*
Кохання присягали,
А соловейко тьохкав,
Все тьох, тьох, тьох[123].

Згадай, дівчино *мила,*
Згадай же дні весни,
Як ми колись кохались,
А в щастю *дні плили.*
А соловей щебече
Ніжно у гаю,
В небі зорі сяють,
А я на тебе жду[124].

Способом навантаження спільних для різних жанрово-тематичних груп пісень ознак (мотиви, образи, художні засоби) утворились еміґрантські версії пісень „Ішов стрілець на війноньку“[125], „Ой упали сніги білі на Поділлі“[126].

У тексті першої пісні спостерігаємо вилучення ключових „воєнних“ сюжетних ланок („стрілецький похорон“, „могила“) та появу доповнення.

---

[120] Дем'ян Г. Записи стрілецьких пісень...— Арк. 23.

* Ідеться про товарний вагон.

[121] Кузьменко О. М. Особистий архів...

[122] Кравцов Н. И. Проблемы славянского фольклора.— Москва, 1972.— С. 96.

[123] Сурма...— С. 109—110.

[124] Дем'ян Г. Записи стрілецьких пісень...— Арк. 47 (село Стара Скварява Старосамбірського району Львівської области).

[125] Рудницький І. Матеріали до українсько-канадійської фольклористики й діалектології.— С. 246.

[126] Буковинські народні пісні / Упоряд. Л. Ященка.— К., 1963.— С. 607—608.

В експозиції, таким чином, розгортається діалог „миленького" з молодою дівчиною і, як центральний, обігрується мотив „передбачення смерті на чужині". Ця версія (запис фермера Й. Дзьобка у 1950-х рр.), властиво, є оригінальним локальним переспівом відомого стрілецького тексту згідно з типовішими для носіїв (українців Канади) життєвими ситуаціями. Змін зазнали ритмічно-інтонаційна схема (перерозподіл обсягу першої і третьої комбінацій пісенних колін) та зміст закінчення — нові строфи зактуалізували мотив побажання дівчині вдалого шлюбу, традиційний для родинно-побутових пісень:

Пращай, пращай, моя миленька,
Не тужи дуже, молоденька,
Знайдеш другого собі милого
Та й будеш проживати.

Аналогічні композиційні зміни і у варіантах другої пісні. Тут народні виконавці, переосмислюючи словесну формулу („пропав у чужині"), розвинули тему еміґрантської долі:

Йшов шукати ліпшу долю в чужім краю,
А тепер тут на чужині пропадаю.

Отже, виникли новотвори, які репрезентують ще одне джерело походження еміґрантських пісень, що не було враховано дослідниками цього пласту пісенного фольклору[127]. Властиво, подвійна функціональна детермінація закладена в стереотипних елементах змісту і поетики, що характерні як для стрілецьких, так і для еміґрантських, заробітчанських, повстанських, тюремних пісень. Тому цілком природно, що первинно жовнірська пісня „Як я, браття, раз сконаю" без труднощів була перероблена на стрілецьку, що послужила основою для версії, яку ми записали як заробітчанську пісню (до чотирьох куплетів з авторського тексту долучено строфу-зачин):

Долом, долом, долинами,
Тяжко жити з ворогами
Гірнякови на чужині
Не в діброві, в полонині[128].

Не виключена можливість, що фольклоризована стрільцями пісня Ю. Федьковича вплинула на тип структури повстанської версії „Як мені прийдеться вмерти", у якій виділяємо ті ж опорні сюжетні мотиви, на яких побудована лірична фабула першої. Звичайно, це не переробка, а цілком самостійний твір з ориґінальною мелодією.

Якщо ж розглядати генезу повстанських пісень, то без урахування ролі в ній стрілецьких пісень неможливо з'ясувати їх особливостей. Моти-

---

[127] Грица С. Українські народні пісні про еміграцію // Будь здрава, землице: Українські народні пісні про еміграцію.— К., 1991.— С. 9—10.

[128] Кузьменко О. Фольклорні записи стрілецьких пісень...— Арк. 77 (село Розвадів Миколаївського району Львівської области).

ви спадкоємности козацтва, прагнення до відновлення втраченої державности і нестримне бажання перемогти викристалізувались саме у стрілецькій пісні. Стрілецький фольклор відіграв найбільшу роль у формуванні патріотичного завзяття українських повстанців. Як небезпідставно вважає Г. Дем'ян, вони були виховані на прикладах патріотизму та героїки січового стрілецтва, майже повністю перейнявши і їхній пісенний репертуар[129]. Тому цілком закономірно, що стрілецька пісня стала тим духовним набутком, що ліг в основу повстанської творчости. Своєю чергою, з початком діяльности УПА розгорнувся третій, найактивніший етап фольклоризації стрілецьких пісень (1940—1960).

У середовищі членів і симпатиків УПА стрілецька пісня підлягала істотним змінам, доповненню чи навіть слугувала творчою ідеєю для нового твору[130]. Непоодинокі випадки з того часу, коли завдяки значній поширености в селянському середовищі мелодія стрілецької пісні озвучувала сатиро-пародійні співанки, що, зазвичай, входили і до повстанського репертуару. Серед таких мелодія пісні „Зажурились галичанки", під енергійний ритм якої створені гостросатиричні пісенні інвективи на більшовицьких („Вислав Сталін свої діти", „В большевиків руді морди") й німецьких („Чи ви чули, браття-сестри") окупантів[131].

Про захланність фашистів ідеться і в народній переробці стрілецької пісні „Як з Бережан до кадри". Її музичне тло, експозиційна форма послужили каркасом для цілком нової сюжетної ситуації („Як з Ходорова до Львова"). Лірична фабула сатиричної версії описує грабунок „товстим куцим німцем" селянських продуктів, везених на продаж. Текст увійшов до збірника „Фольклор Вітчизняної війни", у якому з приміток довідуємось, що в той час існував ще один варіант („Як з Бережан до Львова")[132]. Можливо, упорядники радянського видання, вказуючи лише назву, намагались таким способом зафіксувати факт значного поширення у 1940-х рр. на Західній Україні фольклоризованих варіантів цієї та й інших стрілецьких пісень.

З-поміж загального числа зібраних нами фольклорних записів стрілецьких пісень чимало зіпсованих варіантів, а то й уривки. Переважно це тексти, яких респондент добре не пам'ятає. Однак урахування їх дає змогу статистично дійти висновку, що вже став для українських і зарубіжних фольклористів аксіомою: невдалі переробки, варіанти радше умирають, ніж приймають невідповідні зміни[133]. Стосується він і стрілецьких пісень, зокрема, „Засумуй, трембіто", „Йде січове військо", „Маєва нічка", „Пиймо, друзі", які важко піддаються корінним змінам пристосування.

---

[129] Дем'ян Г. Самостійницькі мотиви в повстанських піснях // Літопис Червоної Калини.— 1995.— № 4—6.— С. 24.

[130] Приклади такої творчої співдії частково проаналізовано у статті: Кузьменко О. Внесок ОУН—УПА у фольклоризацію стрілецьких пісень // Визвольний шлях [Лондон; Київ].— 1998.— № 10.— С. 1210—1216.

[131] Літопис Української Повстанської Армії.— Торонто; Львів, 1996—1997.— Т. 25: Пісні УПА / Упоряд., ред. і автор передм. З. Лавришин.— С. 349—352; Харчишин О. Повстанська сатирогумористика з Львівщини // Народознавчі Зошити.— 1997.— № 4.— С. 227—230.

[132] Фольклор Вітчизняної війни: Матеріал зібраний в Західних областях УРСР / Вступ. стаття і заг. ред. Ф. Колесси.— Львів, 1945.— С. 28—29.

[133] Драгоманов М. Псованє українських народніх пісень.— С. 199; Нудьга Г. А. Пісні українських поетів...— С. 76; Чистов К. В. Народные традиции и фольклор.— С. 138 та ін.

Серед невдалих сучасних записів спостерігаємо деяку закономірність, яка полягає у механічній контамінації стрілецьких пісень і частин інших віршованих творів, запозичених із друкованих джерел. Здебільшого вони мають характер суб'єктивного підходу виконавця, часто на шкоду художності й цілості виспіваного, тоді як твори, що піддались якісному народному редаґуванню, нерідко набувають не лише смислового, а й ритмічного вдосконалення.

Такої видозміни зазнав варіант пісні „Як з Бережан до кадри“. У його тексті останні рядки творять із зачином лаконічну (шляхом ущільнення першотвору), обрамлену картину поважного узагальнюючого характеру:

Як січовії стрільці
До кадри доїжджали,
Згадав не раз хорунжий
Про рідні Бережани[134].

Як стрільчики січові
До кадри доїжджали,
То спомини їх серце
У грудях розривали.
Згадав і наш хорунжий
Зайняту вже Надвірну,
А в ній і одиноку
Свою дівчину вірну[135].

Підсумовуючи, зазначимо, що серед факторів освоєння у військовому і загальнонародному середовищах стрілецьких пісень літературного походження початково виділились такі, які забезпечили багатьом стрілецьким пісням життєздатність, мобільність й колективне сприйняття, а отже, були передумовою їх фольклоризації. Серед основних: фольклоризм тексту більшости пісень, виражений переосмисленням фольклорних символічних образів, розширенням семантики фольклорних мотивів, сюжетних ситуацій, формул, інколи стилізацією; прикладна, подекуди колективна механіка компонування пісні; поява, як звичайно, уже готового твору, в якому оригінальна музика часто позначена впливом народного мелосу; перевага усної форми поширення; ранній процес відбору за популярністю; об'єктивні внутрішньо-психічні чинники, що позначилися на специфіці жанрово-тематичного розподілу стрілецької пісенности; здатність пісень стрілецького періоду під впливом нових суспільно-історичних умов до повторного відродження.

Аналіз фольклоризованих текстів дає змогу говорити про закономірний діючий процес змін різного ступеня і виду. Здебільшого вони мають характер причиновий, непоодинокий, а отже, піддаються систематизації. Чітко виділяємо два основні типи текстових змін: лексико-формальні й семантико-смислові. Перший тип найчастотніший. Другий становлять взаємозалежні підгрупи: замін, скорочень і доповнень, у якому результатом тривалої колективної обробки є варіанти з автентично фольклорним доповненням розщепленого виду. Вони поповнюють авторський твір традиційними для солдатських (жовнірських), ліричних пісень і балад про кохання фольклорними образами і пісенними мотивами.

---

[134] Кузьменко О. М. Особистий архів (село Лапшин Бережанського району Тернопільської области).
[135] Сурма...— С. 104.

Вищий вияв фольклоризаційного процесу закріпився у переосмислених стрілецьких піснях і версіях, які належать до різних жанрово-тематичних груп (колискові, сатиричні, еміґрантські, заробітчанські, повстанські пісні). Характер мелодії — важливий чинник у появі переосмислених стрілецьких пісень. Найбільш популярні слугували музичним оформленням до текстів „на злобу дня", що виникали як політичні пародії 1940—1950-х рр.

Природа фольклоризаційних трансформацій залежить від середовища, в якому традиційно побутують чи потенційно здатні відтворюватись за законами усного побутування стрілецькі пісні літературного походження. Належність їх до репертуару певних віково-статевих (жіночі, чоловічі, парубоцькі, дівчачі) чи суспільно-історичних (повстанські, тюремні, еміґрантські) груп визначила жанрово-тематичні пріоритети, а відповідно й об'єкт змін.

Oksana KUZMENKO

FOLKLORIZATION OF UKRAINIAN SICH RIFLEMEN'S SONGS

The article examines a variety of factors that play a role in the folklorization of Ukrainian Sich riflemen's songs. The author addresses issues of gender, age and society as crucial in the transformation of these songs. It is argued that the character of such transformations is always environment-determined, as is their potential for revival.

On the evidence of archival data and field research conducted in areas of Western Ukraine, the author has further elucidated the processes of folklorization by providing details of their modifications on different language levels (phonological, morphological, and syntactical). The paper argues that these changes are invariably semantically motivated.

Григорій ДЕМ'ЯН

ТЮРЕМНІ ПОЛІТИЧНІ ПІСНІ УКРАЇНЦІВ

1. Виникнення і розвиток тематичного жанру національно-патріотичних тюремних пісень, перші спроби їх записування та осмислення

Вагомою за своєю функціональною роллю і значною за обсягом складовою частиною української повстанської пісенности 1940—1990-х рр. є твори в'язнів російських, польських, німецьких, румунських, чеських та угорських тюрем і таборів. Немало їх склали також рідні, друзі та знайомі таких мучеників за волю нації. Як самі виконавці, так і фольклористи (Р. Кирчів, С. Мишанич, В. Сокіл, Г. Сокіл, Є. Луньо, З. Лавришин, Р. Крамар, О. Харчишин, В. Подуфалий в Україні, К. Кабашников у Білорусі, Н. Колпакова у Росії та інші) цілком слушно називають пісні такого походження тюремними. Рідше паралельно їх називають табірними, але це означення звужує сам зміст явища.

Обидва види цих інституцій масового фізичного і морально-духовного винищування елітарної частини поневолених націй, тобто тюрми і табори, мали перед собою єдину мету — забезпечити кремлівським маніякам безперешкодне й прискорене російщення усіх так званих інородців і таким чином створити надійну основу для завоювання цілого світу під виглядом проведення пролетарських соціалістичних революцій. Нахабність і цинізм такої політики дійшли до того, що російські більшовики відкрито пропаґували її навіть у своєму явно імперіалістичному гербі, в центрі якого була зображена не окрема країна, а вся планета. Не приховувалося й того, що основною силою, яка це повинна зробити, є імперська Червона армія, основний символ якої — п'ятикутну зірку як попередження неслухняним — піднесли не де-небудь, а практично в композиційній домінанті свого герба над усією планетою.

І тюрми, і табори в'язничного типу тільки взаємно доповнювались. І одні, й другі автори одинадцятитомного „Словника української мови" трактують як приміщення для утримання арештованих і засуджених[1]. До того треба ще додати, що слово „табір" має набагато ширше значення, ніж будівлі для перебування в'язнів. Отже, немає підстав іменувати пісні розглядуваного тематичного циклу терміном, утвореним від узагальнюючої назви таких об'єктів. На жаль, деякі дослідники-початківці та фолькло-

[1] Словник української мови: В 11 т.— К., 1979.— Т. 10.— С. 9, 335.

ристи-аматори вже почали необачно і безпідставно використовувати термін „табірні пісні“ і навіть нав'язувати його іншим. Не можна при цьому забувати, що є табори різних молодіжних організацій, військові, туристичні тощо. Тут же найдоцільніше вживати назву „тюремні пісні“, яка найкраще передає їх зміст, уживається більшістю самих знавців і виконавців фольклору, тобто є народною і загальнозрозумілою.

Так само жодна добре обізнана з українським фольклором XX ст. людина не буде тюремні пісні відокремлювати від повстанських, серед яких вони становлять тільки дещо специфічну, але невід'ємну тематичну групу. Не випадково такі знавці й дослідники цієї частини української пісенности, як Є. Луньо[2], В. Сокіл і Г. Сокіл[3], З. Лавришин[4], В. Подуфалий[5], П. Шимків[6], Р. Крамар та інші, друкують тюремні пісні разом або поряд з іншими повстанськими. Те саме роблять і самі носії та виконавці у їх побутовому функціональному використанні. Редакція журналу „Визвольний шлях“ опублікувала збірочку „Повстанських пісень 1949—1954 років“, які зібрав В. Кваша на Млинівщині й Острожеччині[7]. На жаль, до дуже цінних текстів чомусь не додано жодної анотації ні про походження рукопису, ні про його записувача. А серед них є також і тюремні та з дотичними мотивами твори „Славна Волинь, наш барвінковий край“, „Ой темна ніч! Ой тьма в нас настала“, „Їхав потяг в далеку дорогу“, „Повіяв зморожений вітер над степом“ і „Прощавайте, славні хлопці“[8].

Порушене питання ще у 1990-х рр. залишалося настільки невивченим, що цього тематичного пласта навіть такий фахівець у галузі книгознавства, як М. Мороз, не зміг увести до своєї найновішої двотомної бібліографії української фольклористики[9].

На твори названої тематики увага зверталася доволі давно, а якщо враховувати й ті, що були значно віддаленішими в часі попередниками політичних тюремних пісень, у яких оспівується визвольна боротьба ОУН і УПА,— то вже принаймні зі середини XIX ст.

Шанувальники і дослідники української усної народної творчости почали записувати тюремні пісні майже одночасно зі становленням національної фольклористичної науки. Окремі їх зразки („Ой на горе, на біду“, „Сади мої вишневії“, „Повернувшись із Сибіру“) бачимо і в записах

---

[2] Луньо Є. Повстанські пісні Яворівщини. [Комп'ютерний набір]. Зберігається в домашньому архіві збирача й упорядника Євгена Луня у місті Яворові на Львівщині.

[3] Фольклорні матеріали з отчого краю / Зібрали Василь Сокіл та Ганна Сокіл. У ноти завела Лариса Лукашенко.— Львів, 1998.— С. 428—457.

[4] Пісні УПА / Зібрав і зред. Зеновій Лавришин // Літопис Української Повстанської Армії.— Торонто, 1996; Львів, 1997.— Т. 25.— С. 220—255.

[5] Повстанські пісні / Упоряд. і муз. ред. Василь Подуфалий.— Тернопіль, 1995.— Вип. 3.— С. 3, 5, 8, 18, 23, 32—33.

[6] Лицарям волі. Пісні й авторські твори визвольної боротьби 40—50-х років XX ст. з Тернопільщини / Упоряд. текстів Петро Шимків, розшифрування і редакція нотного матеріалу Оксани Гуглевич, вступ. стаття Петра Шимківа, післяслово Михайла Чорнопиского.— Тернопіль, 1993.— С. 76—91, 93—96.

[7] Повстанські пісні 1949—1954 років, зібрані Василем Квашею на Млинівщині й Острожеччині // Визвольний шлях.— 2000.— Кн. 4 (625).— С. 56—63.

[8] Там само.— С. 56, 60—61, 63.

[9] Бібліографія українського народознавства: У 3 т. / Зібрав і впоряд. Мирослав Мороз.— Львів, 1999.— Т. 1: Фольклористика.— Кн. І.— С. 1—498; Кн. ІІ.— С. 499—1095.

О. Потебні ще з середини XIX ст.[10] Варіанти останньої з названих, що пов'язані з іменем Устима Кармелюка, трапляються і в зібраннях С. Руданського („Повернувся я з Сибіру" та „Кармалюка-хлопець по світі ходить")[11], Марка Вовчка та О. Марковича („Болить моя головонька")[12], Т. Романченка („Повернувся я з Сибіру")[13], Н. Присяжнюк („За Сибіром сонце сходить")[14] і навіть З. Можейко („За Сыбіром да сонца усходзіць"), яка без будь-яких застережень зараховує її до білоруської національної пісенности[15]. Оскільки в Білорусі така практика набула хворобливого поширення, проти цього змушений був рішуче виступити Р. Кирчів, слушно нагадуючи колегам із сусідньої держави і про походження цього твору, і про його автора, католицького священика Івана (Яна) Комарницького (1784—1840)[16].

Твори тюремної тематики з образами інших персонажів записували М. Павлик („Там ві Львові на гороньці", „А пістинські леґіники біди наробили")[17], Ю. Колинчак і М. Гиряк („Неправом панський гайдук на Янічка сведчить", „На високуй горі сніжок попадує")[18], І. Ребошапка („Сидит Пинтя у темници" і „Ой кувала зазуленька та й буді куваті")[19], декілька тюремних пісень увів до свого збірника „Народ про Кобилицю" В. Тищенко („Казали нам депутати", „Ой слухайте, люди добрі", „Посіяла у городі саму самосію", „Ой у моїм городочку копана криниця", „Чи думаєш, Джурджуване", „Ти гадаєш, Гайвасюку", „Послухайте, люди добрі", „Сидить Лук'ян у темниці", „Многолітня зеленіла на ділу єлиця")[20]. Не змогли їх оминути й упорядники „Історичних пісень" І. Березовський, М. Родіна та В. Хоменко („Ой темниця, темниченька", „За Сибіром сонце сходить", „Та не хтів Кармелюк", „Породила мене мати", „Повернувся я з Сибіру", „Зібралися отамани в зеленому гаю", „Гайда, хлопці, гайда, хлопці", „Ой убрався Кармалюк", „Ой крикнули сірі гуси", „Закричали білі гуси", „А це пісня Кармалюка", „Да Кармалюк та славний хлопець", „Світить місяць, сонце сходить", „А втік же я із Сибіру", „Ой у моїм городчику копана криниця", „Ой слухайте, люди добрі", „Ци думаєш, Джурджуване", „Впала, брате, карта", „Ой кувала зозуленька та й буде

---

[10] Українські народні пісні в записах Олександра Потебні / Упоряд., вступ. стаття і прим. М. К. Дмитренка.— К., 1988.— С. 198—199, 245.

[11] Народні пісні в записах Степана Руданського / Упоряд., вступ. стаття і прим. Н. С. Шумади.— К, 1972.— С. 179—181.

[12] Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Атрибуція автографів, упоряд., передмова і прим. О. І. Дея.— К, 1983.— С. 372—373.

[13] Народні пісні в записах Трохима Романченка / Упоряд., вступ. стаття і прим. Л. С. Каширіної.— К, 1980.— С. 74—75.

[14] Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище 1920—1970 / Упоряд. С. В. Мишанич.— К, 1976.— С. 220—221.

[15] Можейко З. Я. Песни белорусского Полесья.— Москва, 1984.— Изд. 2-е.— С. 127.

[16] Kyrcziw R. Mówić prawdę głosno i szczerze: Ukraińskie piosenki w Białorusi: uwagi i sugestie co do treści problemu // Над Бугом і Нарвою.— 1999.— № 1 (41).— С. 41—42.

[17] Народні пісні в записах Михайла Павлика / Упоряд. і прим. О. І. Дея та В. А. Качкана. Вступ. стаття О. І. Дея.— К., 1974.— С. 186—187, 244—245.

[18] Пісні Юрка Колинчака / Запис, вступ, упоряд., післямова та словник Михайла Гиряка.— Пряшів, 1982.— С. 41—43.

[19] Відгомони віків: Збірка народних балад, історичних пісень та пісень-хронік / Зібрав і упоряд. д-р філол. наук Іван Ребошапка.— Бухарест, 1974.— С. 116—117, 145—148.

[20] Народ про Кобилицю: Збірник фольклорних творів / Упоряд., вступ. стаття і прим. канд. філол. наук В. І. Тищенка.— К., 1968.— С. 35—42, 50—52, 62—63, 66, 70—83.

кувати“, „Бідка би на тя солодка“ та інші. За винятком першої і останньої з названих, вони стосуються Устима Кармалюка та Лук'яна Кобилиці)[21].

Персонажами тюремних пісень, що створені ще перед масовою визвольною боротьбою УВО, ОУН і УПА, були переважно безіменні особи, ув'язнені за негативні (з погляду народної моралі) вчинки. Лише порівняно невелика частина позитивних героїв у всьому комплексі давніх тюремних пісень персоніфікована і стосується таких історичних особистостей, як Дмитро Байда Вишневецький („В Цареграді на риночку“), Пинтя („Сидит Пинтя у темници“, „Бідка би на тя солодка“), Лук'ян Кобилиця (Ой кувала зазуленька та й буді куваті“, „Казали нам депутати“, „Ой слухайте, люди добрі“, „Посіяла у городі саму самосію“, „Ой у моїм городочку“, „Чи думаєш, Джурджуване“, „Ти гадаєш, Гайвасюку“, „Послухайте, люди добрі“, „Сидить Лук'ян у темниці“, „Многолітня зеленіла на ділу єлиця“), Устим Кармелюк („Повернувшись із Сибіру“, „Повернувся я з Сибіру“, „Кармалюка-хлопець по світі ходить“, „Болить моя головонька“, „За Сибіром сонце сходить“).

Явні наслідування давніших творів у новітніх дотичних піснях самостійницько-соборницької тематики (навіть із майже однаковими зачинами і куплетами) трапляються тільки в небагатьох, зокрема таких, як „За Сибіром сонце сходить“ та частково „Зелений гай, пахуче поле“. Остання, що є поезією П. Грабовського, фольклоризувалася з порівняно незначними відхиленнями від авторського тексту. Інші ж, як звичайно, були переважно цілком новими компонуваннями. З виникненням і поширенням таких пісень починається й новий етап їх записування, а відтак і спроби осмислення.

Ще у 1930-х рр. у Галичині мало не в кожному селі й місті можна було почути пісні про Дмитра Данилишина та Василя Біласа. Подібне явище спостерігалося й відразу після Варшавського і Львівського процесів Степана Бандери та його сподвижників, коли виникли різножанрові твори про їхню мужність і політичну мудрість під час допитів і судових засідань.

Гітлерівсько-німецька окупація і другий етап російського кривавого колоніалізму довели арешти, катування, убивства і депортації до нечуваних масштабів. Під їх ударами опинилися уже не тисячі, а мільйони українців. І це, певна річ, знаходило відображення і в народнопісенній творчості, і в стихійному намаганні небайдужих осіб фіксувати її. Робили це навіть підлітки. Уже в 1944—1945 рр. близько 15 тюремних пісень національно-державницького змісту (серед них „Ми по таборах і тюрмах“, „Сидів я раз з двома друзями“, „Нічка була темна“, „Сиджу я у Стрийській тюрмі“, „Зелений гай, пахуче поле“ та інші) записав у селах Грабівці, Головецькому та Славському на той час Славського району Дрогобицької, тепер Сколівського району Львівської области, для особистого побутового використання автор цієї праці. Так робили в той час десятки і сотні українських юнаків і дівчат Галичини, Волині, Буковини та Закарпаття, значно менше з відомих причин — у центральних і східних областях України. Займалися цим і підпільники ОУН та УПА, включаючи тво-

[21] Історичні пісні / Упоряд. І. П. Березовський, М. С. Родіна, В. Г. Хоменко. Нотний матеріал упоряд. А. І. Гуменюк.— К., 1961.— С. 420—421, 678—694, 705—712.

ри тюремної тематики до загального масиву повстанських пісень. Докладніше про це йтиметься далі.

Необхідно також згадати, що одним із дослідників, який у 1990-х рр. принаймні особистим прикладом намагався актуалізувати питання запису та вивчення політично-державницької тюремної пісенности українців, був фольклорист, на той час ще початківець, П. Шимків з Тернополя. Торкалися їх також аспіранти Інституту народознавства НАН України у своїх дисертаціях: „Фольклор національно-визвольної боротьби українського народу 1940—1950 рр. (За матеріалами Західного Поділля)" — Р. Крамар[22] і „Народнопісенна традиція околиці Звенигорода на Львівщині" — О. Харчишин[23].

У статті „Християнські образи у повстанських і табірних піснях"[24] П. Шимків виніс їх назву навіть у заголовок. На жаль, він не цілком вдалий, бо звучить так, ніби йдеться про різні явища. Але і в цьому заголовку, і далі в самому тексті публікації, відчуваючи більше інтуїтивно, ніж науково усвідомлено, близькість повстанських і тюремних пісень, таки не зауважив, що останні є складовою частиною перших. А саме з такої засади треба було їх розглядати. Усе-таки заслугою молодого автора є те, що він зробив спробу науково розглянути питання про християнські образи в повстанських піснях, фактично включаючи туди й тюремні (та інакше практично й неможливо було). І хоч до сказаного автором названої публікації можна і треба дуже багато додати, а деякі акценти й змінити, П. Шимків у відновленій Українській державі почав дуже важливу і потрібну для науки розмову чи не першим. Майже одночасно з ним працював у тому ж напрямі, принаймні записував тюремні пісні й згадував про них, Ростислав Крамар.

Дещо пізніше звернула увагу на ці твори і дисертантка Інституту народознавства НАН України О. Харчишин. У статті „Повстанські пісні з-під Звенигорода на Львівщині" ця дослідниця після кваліфікованого і ґрунтовного обговорення чорнового варіанта запропонованої до друку її праці, у тому числі й конкретної, але надто лаконічної первісної згадки про тюремні пісні, на одному із засідань відділу фольклористики Інституту народознавства НАН України уважніше від своїх попередників простежила побутування дотичних творів і слушно стверджувала: „У місцевому репертуарі особливе місце належить тюремним пісням. Велика до них увага, збереженість та поширення пов'язані з тим, що майже кожна тутешня свідома родина перенесла на собі тягар більшовицьких облав, арештів, тюремних катівень, депортацій. Тому виконуються ці твори з особливим душевним трепетом, болем, пов'язуються з особистими долями. Зокрема, пісня „Лети, моя думо" на слова Р. Купчинського у виконанні Катерини Слободян зі с. Гринева, Марії Сеньків зі с. Миколаєва Пустомитівського району супроводжувались гіркою сльозою спогадів. Перша

---

[22] Крамар Р. Фольклор національно-визвольної боротьби українського народу 1940—1950 рр.: (За матеріалами Західного Поділля). Автореф. дис. ... канд. філол. наук.— К., 1996.— С. 12.

[23] Харчишин О. Народнопісенна традиція околиці Звенигорода на Львівщині: Автореф. дис. ... канд. філол. наук / Київський університет ім. Т. Г. Шевченка.— К., 1999.— 16 с.

[24] Шимків П. Християнські образи у повстанських і табірних піснях // Тернопілля'95: Регіональний річник / Упоряд. Богдан Куневич, Михайло Ониськів.— Тернопіль, 1995.— С. 432—435.

співачка, додавши до відомого твору декілька власних слів, назвала його своїм, друга запевняла, що пісня належить Великому Кобзареві.

Однією з найпоширеніших у досліджуваній місцевості та за її межами є пісня „Нічка була темна" про раптові нічні більшовицькі облави, арешти та тюремні тортури. Також на Звенигородщині побутували пісні „Сидить Оля в Стрийській тюрмі", „А я у Львові, в Замарстинові", „Віють вітри, віють буйні", „Святий хрест мати поклала", „Плаче рідна мати, що доні вже нема" та інші. Ці твори є досить розповсюдженими, але деяким з них локальної прив'язки надають назви тюрми та міста.

Популярними на Звенигородщині упродовж тривалого часу (від кінця 1940-х — до початку 1970-х рр.) були: „Сиджу я в чужині", „Розвивайся, черемшино", „Рушив поїзд в далеку дорогу", „Ой скоро, скоро поїзд поїде". Їх виконували музиканти як вальси на весіллях, співала молодь на вулиці. Мотиви прощання, ностальгії за Батьківщиною та гірких нарікань на свою долю були близькі не тільки ув'язненим та політичним депортантам, а й рекрутам, заробітчанам, переселенцям, тому ці пісні мали широкий функціональний зміст"[25]. Трохи заскоро авторка говорить, однак, про тюремні пісні і їх широке побутування у минулому часі, ніби вони вже зникають з активного репертуару. Насправді вони далі живуть, і не лише в пам'яті окремих виконавців, але й нерідко звучать зі сцени, навіть молодих співочих гуртів. Зрештою, це видно й зі самих записів дослідниці та її коментаря.

Оскільки герої таких пісень були безпосередніми учасниками національно-визвольної боротьби ОУН, УПА, СКВ та їхніми сподвижниками з найширших кіл українців, які жили леґально, то вже цей арґумент дає цілковиту підставу для включення їх до складу повстанських. На користь такого міркування говорить і те, що і в ув'язненні ці патріоти як могли продовжували ту саму боротьбу, що й на волі, тільки вже в інших формах[26].

Один з діячів Революційної ОУН 1990-х рр. на Львівщині, а перед тим політв'язень М. Панчук у статті „Від УВО—ОУН до УНФ: Єдність і спадкоємність українського націоналістичного підпілля" має цілком достатні підстави стверджувати: „Не можна забувати, що дух непокори і боротьби підпільники ОУН і військовики УПА, яким судилося попасти в концтабори ГУЛАГу, перенесли туди з собою. Навіть там, у большевицьких концтаборах, де оскаженілий енкаведистсько-емґебистський терор і повсюдне стеження, здавалось би, виключали будь-який вияв дієвої непокори, в середовищах українських політв'язнів проводилась неявна політвиховна робота, випускався підпільний самвидав, організовувались і

---

[25] Харчишин О. Повстанські пісні з-під Звенигорода на Львівщині // Народознавчі Зошити.— 1999.— № 3 (27).— С. 375.

[26] Докладніше про це див.: Винниченко І. Примусове переселення та депортації населення України в 1920-х—1950-х роках // Зона.— 1994.— № 7.— С. 32—43; Білас І. Репресивно-каральна система в Україні 1917—1953: Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз.— К., 1994.— Кн. 2.— С. 502—546; В боротьбі за Українську Державу: Есеї, спогади, свідчення, літописання, документи Другої світової війни / Зред. Михайло Г. Марунчак.— Вінніпеґ, 1990. Перше репринтне видання в Україні: Львів, 1992.— 1301 с.; Павлів Б. Боротьба ОУН—УПА на просторах Архипелагу концентраційних таборів СССР кінця 40-х — першої половини 50-х років.— К., 1998.— 55 с.; Губка І. Етапи і зони: Спогад про Норильське повстання // Воля і Батьківщина.— 1996.— № 1 (18).— С. 77—86; № 2 (19).— С. 88—96; Кульчик Й. Чайки Кінґіру.— Львів, 2000.— 120 с.

здійснювались заходи самодопомоги і самозахисту політв'язнів, знаходились пристосовані до концтабірних умов форми, методи і засоби боротьби. Цей рух, передвісниками якого були спочатку стихійні вияви непокори й опору чекістським гнобителям та їх внутрітабірним прислужникам, з часом набрав організованих форм. В таборах виникли підпільні самодопомогові і самозахисні структури, страйкові та повстанські комітети. Апогеєм цього руху були масові страйки і повстання політв'язнів, що в 50-х роках пронеслись у концтаборах від Воркути, Норильська через Казахстан, Сибір і до далекої Колимської землі. Двигунами руху політв'язнів були члени ОУН і УПА, націоналістична молодь, а метою — захист прав політв'язнів і оборона від чекістського геноциду"[27].

Переважна більшість арештованих, як звичайно, ще на слідстві, навіть під час жорстоких побоїв і катувань, говорила тільки те, що не було небезпечним для друзів на волі чи принаймні було якнайменше шкідливим і для них, і для самого в'язня. Часто повідомлялися й правдиві факти, але про тих учасників руху, які загинули. Таким способом, як видно з багатьох слідчих справ, що зберігаються в архівах теперішньої Служби безпеки України, арештовані намагалися донести до нащадків ту історичну інформацію, яка могла цілком загубитися й зникнути в умовах тоталітарного очорнювання й фальсифікування правди про визвольний рух. Важливим фактором тут є також те, що в цій частині українського фольклору виразно домінують ті ж ідеї державної незалежности і соборности, що й у всіх інших повстанських піснях.

Отож, незаперечним є те, що в'язні-націоналісти продовжували боротися також у тюрмах і таборах. Однією з нездоланних для ворога форм і засобів такого руху був український оповідний і пісенний фольклор, який своїм змістом і національно-самостійницькою спрямованістю став настільки незвичним феноменом для московсько-імперських тюрем і таборів, що його навіть нема з чим порівнювати. У тому ж дусі творили ще в'язні з Латвії, Литви та Естонії, але їх порівняно з українцями було мало і самих їхніх творів також.

За своїм походженням тюремні пісні можна поділити на такі дві групи. Одні з них, як уже згадувалося, складали самі в'язні. Розалія Рошко зі села Конюхова Стрийського району Львівської области деякий час перебувала в емґебістській в'язниці разом з Ольгою Пеленичкою-Гасин, дружиною на той час уже полеглого керівника Головного Військового Штабу УПА полковника „Лицаря". Вийшовши згодом на волю, вона згадувала, як прибита горем недавньої важкої втрати вдова в камері „цілий час плакала і тихцем переспівувала стрічки пісні, яку складала на честь геройської смерти свого мужа. В пісні оспівувала свою важку долю і кожну стрічку кінчала рефреном „Нічого мені не жаль — Тебе мені лиш жаль". Відбувалося це в одній з тюрем окупованого Львова[28].

Дещо в інших умовах народилася пісня „В дикій тундрі в снігах мерзлоти" про Віру Миколайчук з Полісся, яку практично для розваги смер-

---

[27] Панчук М. Від УВО—ОУН до УНФ: Єдність і спадкоємність українського націоналістичного підпілля // Український Національний Фронт: Дослідження, документи, матеріали / Упоряд. Микола Дубас, Юрій Зайцев.— Львів, 2000.— 677 с.

[28] Мельник Г. Сл[авної] п[ам'яти] Ольга Гасин // Квітучі береги.— 1920.— Ч. 20.— С. 43.

тельно поранив московський охоронець-садист[29]. Тетяна Бак з міста Самбора на Львівщині згадує: „За те вохрівця, який стріляв у Віру, нагородили якоюсь нагородою і дали два місяці відпустки додому.

У нашій бригаді дівчата створили пісню про Віру. Кожного дня, коли йшли на роботу і доходили до того тяжко-сумного місця, втихали розмови, схилялися голови, тихенько співали:

В дикій тундрі, в снігах мерзлоти,
Де лиш вітер холодний гуляє,
У чужій стороні, вдалині без рідні
Молода каторжанка вмирала.

Похилилась сумна, з рани буйно текла
Кров гаряча на землю чужини,
Їй хотілось дожить, щоб побачить той час,
Коли вільною буде Вкраїна.

І побачити степ, голубий, запашний,
Батька й неньку стареньких обняти.
Та даремно в журбі довгі дні і роки
Вони будуть дочку свою ждати.

А могилу її і похилений хрест
Занесуть заметілі снігами,
І ніхто не прийде, щоб могилу її
Засадити весною квітками“[30].

Другу значну частину пісень тюремної тематики, як уже згадувалося, складали друзі, знайомі та рідні ув'язнених, які на волі дізнавались про долю засуджених чи закатованих у казематах імперії. У цьому випадку діяли з тією ж метою, що й під час творення пісень про полеглих повстанців — для увічнення їх пам'яти. Одним із порівняно найновіших зразків такої творчости є балада „Ци чулисьте, люде добрі, сумную новину?“ Її головний герой — точніше, реальний прототип — добре відомий, але, хто автор тексту, що співається на мелодію поширених на Бойківщині народних балад, досі встановити не вдалося. Майже в усіх реґіонах України протягом довгих, як на таку працю, чотирнадцяти років активно поширював летючки свого власного виготовлення націоналіст-революціонер з міста Борислава (народився у селі Грабівці Сколівського району на Львівщині), інженер з будівництва шосейних шляхів Кузьма Дасів (1925—1993).

Перші летючки виготовив фотоспособом ще на початку листопада 1959 р., у яких повідомляв про новий злочин червоної Москви, що руками свого вихованця, поляка з походження, Б. Сташинського 15 жовтня 1959 р. знищила найвидатнішого Провідника ОУН Степана Бандеру.

Згодом він налагодив друкування листівок набірним друкарським способом і тисячі їх розповсюдив в Україні й навіть поза її етнографічни-

[29] Бак Т. Спогад // Зона.— 1992.— № 2.— С. 163—164.
[30] Там само.— С. 164.

ми межами. Щойно 25 листопада 1973 р. кадебістам удалося вистежити його й арештувати у Львові. Ця подія та драконівський вирок — сім років таборів і три роки заслання, мужня поведінка патріота під час слідства, суду і ув'язнення стали основою для баладної пісні-хроніки „Чи чулисьте, люде добрі, сумную новину?" (у варіантах „Ци чулисьте, люди добрі, такую новину?"), яка вже на початку другої половини 1970-х рр. була відомою не тільки в рідному селі арештованого, а й у Славському, Тухлі та, можливо, й інших місцевостях.

Парадоксально, але найбільше інформації про Кузьму Дасіва і його роботу з листівками поширили серед людей на Сколівщині самі працівники КДБ, шукаючи доказів причетности до неї його знайомих та однодумців, з якими він контактував. Діяльність цього незламного самостійника настільки перелякала керівництво КДБ, що воно створило спеціальну групу зі співробітників свого обласного управління на Львівщині, яка тривалий час проводила обшуки і влаштовувала допити навіть школярів у селах Грабівці, Головецькому, Тухлі, Славському, місті Сколому та інших. Слідчий з так званих особливо небезпечних політичних справ підполковник КДБ росіянин Малихін організував переслухування як свідків людей з багатьох областей і столиці України, навіть з деяких інших поневолених Москвою республік СРСР.

Сама пісня складена кимось з місцевих селян і компонувалася за всіма ознаками, що були традиційними для карпатського фольклору. Її початковий рядок запозичений з давніх бойківських балад.

Чи чулисьте, люде добрі, сумную новину.
Що забрали большевики у Львові Кузьмину.*

Та як вони го забрали, зачали питати:
— Усих, усих бандерівців мусиш нам назвати!

— Ни назву вам, москалики, та й ани єдного,
Бо досить вам покарати і мене самого.

— Ой мусиш нам, бандерівцю, зараз ту сказати,
*Хто ти поміг листівочки проти нас писати...***

Звичайно, люди добре усвідомлювали, що К. Дасів під час тривалих і важких допитів із застосуванням „досягнень" російської медичної криміналістики нікого зі своїх знайомих і приятелів, а тим більше причетних до друкування листівок не називав, і це особливо імпонувало учасникам ще недавньої масової боротьби ОУН і УПА та їх прихильникам і однодумцям. Потрапляючи на допити, його знайомі відразу відчували, що арештований їм нічого конкретного не сказав, а про їхні випадкові зустрічі з ним у минулому КДБ дізнавався хіба з повідомлень своєї аґен-

* У варіантах — їмили.

** Записав Г. Дем'ян у селі Славському Сколівського району Львівської области від Ганни Яцикович, д. Луки, 1909 р. н. На запитання записувача, чи не знає, хто склав цю пісню, вона уникнула прямої відповіді: „Знаєте, тепер ще того не мож говорити". Враховуючи те, що вона була доброю знайомою Кузьми Дасіва протягом багатьох років, щиро поважала його патріотизм і послідовність у пропаґанді ідей незалежности та соборности України, можна здогадуватись, що саме вона й склала цей твір.

тури, яка сама чогось важливішого не знала. Власне цей факт, а також те, що він і пізніше залишався непохитним у своїх переконаннях, не звертався до влади з будь-якими покаянними заявами, лише посилило повагу селян до свого краянина-борця і вилилось у пісню, просту і щиру як сама правда.

Несе вітер з-за Сибіру у Карпати вісти:
Не скорився Кузьма Дасів катам-комуністам.

Визначальна риса — залишатися чесним і незламним патріотом у найважчих і тривалих випробуваннях — різною мірою звучить в образах багатьох українських політичних в'язнів — героїв тюремної пісенности, є їхньою своєрідною духовною домінантою, навколо якої будуються сюжети значної кількости таких творів.

Значний вплив на розвиток тюремної тематики у пісенній культурі українців зробили своїми класичними творами такі поети, як Т. Шевченко („Наш отаман Гамалія")[31], М. Кропивницький („Ревуть, стогнуть гори-хвилі")[32], П. Ніщинський („Закувала та сива зозуля")[33], П. Грабовський („Зелений гай, пахуче поле")[34], О. Колесса („Шалійте, шалійте, скажені кати")[35], О. Маковей („Ми гайдамаки"). Не треба спеціально доводити, що вони давно фольклоризувалися і побутують у багатьох варіантах майже на всіх етнографічних землях України.

Звичайно, ці твори можна і потрібно розглядати тільки як своєрідних попередників тюремного пісенного фольклору державницького змісту. С. Мишанич до свого збірника „З гір Карпатських" увів і баладу „Сонце сходить і заходить, а в моїй тюрмі темно"[36], багато варіантів якої виконували в'язні і засланці, зрештою, й самі повстанці та їхні незліченні симпатики на волі як в Україні, так і в інших частинах тодішнього імперсько-колоніального СРСР. Те саме можна сказати і про збірник М. Глушка та О. Чабаненка „Колядки і щедрівки", у якому вже без будь-яких маскувань надруковано й колядку „Сумний Святий Вечір в сорок шестім році"[37], що з незначними варіантними модифікаціями побутує на всіх континентах світу, де тільки живуть українці.

Як і багато інших повстанських пісень, їх тематичний пласт цілком виразного національно-державницького політичного і тюремного змісту формувався протягом тривалого часу і в різних частинах України, захоплених окупантами під час і після Першої світової війни та невдачі зі спробами створити свою незалежну державу у 1917—1921 рр. На підставі того матеріалу, який нам вдалося досі записати від людей та виявити в архівних колекціях і публікаціях, можна стверджувати, що найактивніше

---

[31] Шевченко Т. Наш отаман Гамалія // Пісні літературного походження / Упоряд. В. Г. Бойко (тексти), А. Ф. Омельченко (мелодії).— К., 1978.— С. 180—182.

[32] Кропивницький М. Л. Ревуть, стогнуть гори-хвилі // Там само.— С. 258—260.

[33] Ніщинський П. І. Закувала та сива зозуля // Там само.— С. 267—269.

[34] Грабовський П. А. Зелений гай, пахуче поле // Там само.— С. 291—292.

[35] Колесса О. М. Шалійте, шалійте, скажені кати // Там само.— С. 295—296.

[36] З гір Карпатських: Українські народні пісні-балади / Упоряд., підгот. текстів, вступ. стаття, прим. та словник С. В. Мишанича.— Ужгород, 1981.— С. 384—385.

[37] Колядки і щедрівки / Упоряд. М. С. Глушко, О. А. Чабаненко.— [Львів], 1990.— С. 21.

тюремні пісні патріотично-самостійницького змісту творилися у Галичині. Вони були пов'язані з перебуванням старшин і стрільців військових формувань ЗУНР та УНР у тюрмах і таборах Польщі.

Дуже швидко фольклоризувалася, зокрема, пісня „Ми по таборах і тюрмах" (слова і музика Р. Купчинського). У народному побутуванні трапляються варіанти з дещо зміненими початками, зокрема й без займенника „ми" та іншими модифікаціями різних куплетів. Її доводилося чути у таких містах, як Київ, Львів, Дрогобич, Івано-Франківськ, Самбір, Стрий; селах Головецькому, Грабівці й Славському Сколівського району Львівської области.

Ми по таборах і тюрмах
Карались довгі годи —
За тебе, рідний краю мій,
За тебе, наш народе.

Тухоля, Домб'є й Берестя,
Дем6рова й край Бриґідки
На суд страшний прийдуть колись
Як достовірні свідки.

І скажуть правду в очі всім,
Хто нас карав без права,
І буде радість замість сліз
І замість ганьби — слава.

Сибірські тундри, Казахстан,
Соловки і підвали,
Тюремні мури, брязк кайдан
Нам волі не зламали.

Не вбили в серці помсти зов
Московські й польські кати.
В серцях у нас гаряча кров,
Все кличе нас повстати.

За смерть козацьких лицарів,
Базар, Батурин, Крути
Розплати час усім наспів,
Пора Народ розкути!

Геройська смерть наших вождів
Петлюри й Коновальця
Кличе на бій полки борців
З ордами голодранців.

Клекоче грім грізних повстань:
„До зброї, гордий люде!
Народе, за права повстань
До бою з катом лютим!"

Розтрощим тюрми навісні,
Розвалим їх в руїни,
І з крові нашої в борні
*Воскресне Україна**.

Дещо відмінні два варіанти цього ж твору опубліковані в збірнику Зеновія Лавришина „Пісні УПА"[38] і один у книжці С. Стельмащука та П. Медведика „Пісні Тернопільщини"[39].

У вказаних населених пунктах цю пісню виконують лише з незначними відхиленнями від процитованого зразка, але на ту ж мелодію.

Дуже поширеною серед українських політв'язнів була й пісня на слова П. Грабовського „Зелений гай, пахуче поле", яка почала свій фольклоризаційний процес ще раніше від твору Р. Купчинського. Талановитий твір глибоко зворушував українців-політв'язнів і в часи російського царського, і в період більшовицького режимів.

Усі форми визвольної боротьби викликають шалену протидію окупаційних структур, серед яких ув'язнення й утримування в тюрмах та інших місцях позбавлення волі становлять один з найголовніших засобів ізоляції та екстермінації непокірних. Тому обидва ці явища, що практично функціонують паралельно і майже одночасно, так і відтворюються у народній пісенності.

Тюремні мотиви відчуваємо вже у „Молитві Українського Націоналіста" (автор — відомий діяч ОУН Осип Мащак), яку знали й поряд з „Отченашем" промовляли вранці і ввечері, а також у хвилини важких випробувань усі члени й симпатики ОУН. У 1940—1960-х рр. цей твір вивчали напам'ять навіть підлітки. Практично він фольклоризувався і в 1970-х рр. уже набрав такого звучання, що істотно відрізняється від первісного авторського тексту.

„Україно, Мати Героїв, зійди до серця мого, прилинь бурею вітру кавказького, шумом карпатських ручаїв, боїв славного Завойовника Батька Хмеля, тріюмфом і гуком гармат Революції, радісним гомоном Софійських Дзвонів. Нехай в Тобі відроджуся, славою Твоєю опромінюся, бо Ти — все життя моє, бо Ти — все моє щастя.

Задзвони мені брязкотом кайдан, скрипом шибениць в понурі ранки, принеси мені зойки катованих у льохах і тюрмах, і на засланні, щоб віра моя була гранітом, щоб росло завзяття, міць, щоб сміло я йшов у бій — так, як ішли герої за Тебе, за Твою славу, за Твої Святі Ідеї; щоб помстити ганьбу неволі, потоптану честь, глум катів Твоїх, невинну кров помордованих під Базаром, Крутами, в Кінґірі і Воркуті, геройську смерть героїв Української Нації, Української Національної Революції — полковника Євгена Коновальця, Басарабової, Головінського, Шухевича, Бандери та славну смерть Данилишина і Біласа, і тисяч інших незнаних нам, що їх кості порозкидані або тайком загребані.

---

* Записав Г. Дем'ян 7 січня 1950 р. в селі Грабівці Славського району Дрогобицької області (з 1959 р.— Сколівського району Львівської области) від Ірини Нарожняк-Дудрик, д. Володимира, 1918 р. н., освіта незакінчена вища.

[38] Пісні УПА.— С. 122—123.

[39] Пісні Тернопільщини: Історичні, баладні, жартівливі, танцювальні пісні та коломийки, пісні літературного походження і романси. Пісенник / Упоряд., вступ. стаття, загальна ред. мелодій, прим., словник Степана Стельмащука. Упоряд. та прим. Петра Медведика.— К., 1993.— Вип. 2.— С. 165.

Спали вогнем життєтворчим всю кволість у серці мойому. Страху нехай не знаю я, не знаю, що таке вагання. Скріпи мій дух, загартуй волю, у серці замешкай мойому! У тюрмах і тяжких хвилинах підпільного життя рости мене до ясних чинів. В чинах тих хай знайду я смерть солодку, смерть у муках за Тебе. І розплинуся в Тобі я, і вічно житиму в Тобі, ВІДВІЧНА УКРАЇНО, МОГУТНЯ І СОБОРНА!“[40]

Тюремних політичних пісень українці створили сотні, принаймні це можна говорити на основі досі зібраного і частково уже надрукованого матеріалу. А записування його розпочато ще в першій половині 1940-х рр. Спочатку це робили шанувальники патріотичної пісенности для власного використання, а відтак їх стали передруковувати й розповсюджувати самі учасники повстанського та підпільного руху ОУН і УПА. Уже до першої частини „Збірника революційних пісень“, розмноженого 1947 р. підпіллям ОУН, було включено такі твори, повністю чи частково присвячені тюремній тематиці, як „Горить в огні моя Вкраїна“, „Ми діти Вкраїни, широких степів“, „Сибірські тундри, Казахстан“, „Виходь, виходь, народе, з тюрм“, „Осінні квіти вже зів'яли“, „О, мати, закута в кайдани“, „Ось день війни народної“, „Україно моя, наша мати рідна“, „Живи, Україно, свобідним життям“, „За Сибіром сонце сходить, як перед віками“, „Не хочу я тліти повільно“, „Бог ся рождає по світі цілому“, „Гей, браття, до бою за волю і честь“, „З піснею на устах ми ідем до бою“[41]. Друга частина цього ж видання, що побачила світ наступного року, також містить тюремні пісні „Ти в облавах живеш, молодий партизан“, „Нас ждуть, що знову ми прилинем“, „Морозна ніч село приспала“ та інші[42].

Цілком очевидно, що з часом їх буде виявлено й занотовано набагато більше. Лише З. Лавришин і його попередники і кореспонденти зібрали, а сам упорядник увів до уже згадуваного видання „Пісні УПА“ понад 60 таких творів. Він навіть зробив спробу поділити їх на тематичні цикли, які назвав (на жаль, не завжди вдало): „За зраду ворогів“, „Арешт“, „Забрали милого“, „Забрали сина, доньку“, „З тюрем і таборів“, „Дівчина в тюрмі“, „Передача“, „Перед розстрілом“ і „Пливуть трупи“[43]. Цілком зрозуміло, що над цією класифікацією треба буде ще довго працювати й шукати науково обґрунтованої системи їх групування. Але головна заслуга упорядника полягає в тому, що він зібрав матеріал від українців з різних континентів і держав світу, звів пісні разом і дав змогу кожному зацікавленому ближче ознайомитись з їх розмаїттям.

Три десятки таких творів, які повністю або частково присвячені обговорюваній темі й побутують на Рівненщині, подає Є. Шморгун у збірнику „Ми у вічі сміялися смерті“. Серед них „Гей же до бою, браття, за волю“, „Зелений гай, пахуче зілля“, „Забудь мене, моя матусю“, „Сонце сходить — я журюся“, „Боже великий, Творче всесильний“, „Боже, вислухай благання“, „За тебе, рідна Україно“, „Ось день війни народної“, „Там десь далеко на Волині“, „Віють вітри да буйні гуляють“, „Чи чуєш, мій друже юначе?“, „Ми — українські партизани“, „Ой сонечко ясне, чому ти

---

[40] Молитва Українського Націоналіста // Іди за мною! Ідеї і правила Юнацтва ОУН.— Видання Референтури Юнацтва ОУН.— [Б. м.], 1976.— С. 61.

[41] Збірник революційних пісень.— [Б. м.], 1947.— Ч. 1.— С. 3—4, 7—8, 11, 15, 19, 25, 31, 43—44, 47—49, 55 // ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 262, п. „Повстанські пісні“.

[42] Збірник революційних пісень.— [Б. м.], 1948.— Ч. 2.— С. 3, 8, 20, 43.

[43] Пісні УПА.— С. 220—255, 538—540.

не світиш?", „В совєцьких катівнях", „На Вкраїні, на Волині", „За Сибіром сонце сходить", „У Луцьку під тюрмою могили стоять", „Висока могила сирої землі", „Зродились ми не з мрії, але дійсно", „Осінні квіти вже зісхли", „Споглянь Ти, Боже, на світ широкий", „Люба матусю, чи пам'ятаєш?", „Була весна і ми зустрілись знову", „Ми по таборах і тюрмах", „Серед степу широкого", „Нова радість стала", „Не плач, моя мамцю, не плач, не ридай", „О честь вам і слава, завзяті герої", „О Боже милий!", „Світить місяць між зорями", „Була нічка темна, всюди було тихо", „Вийшла хмара, вийшла чорна", „За волю Вкраїни хоробро ви билися"[44].

П'ятнадцять тюремних пісень опублікував у своїй книжці „Лицарям волі" П. Шимків[45], зокрема „Поїдем ми в далекий край", „Останній привіт тобі, мила", „Горить свіча огнем огнистим", „Ой повіяв буйний вітер", „Так тужу за тобою", „Далеко в степу за Байкалом", „В тайзі глухій, густій, сибірській", „За Сибіром вітер віє", „Пливуть хвилини, за ними дні", „Із далекого северного краю", „Ой вийду я, ой вийду я на гору", „Мамцю мої дорогенькі", „Люба матусю, моя єдина", „Подумай, стара мати" і „Чи знаєш, рідна нене". На жаль, частина з них записана від виконавців, які явно призабули тексти і не завжди вдало імпровізували, що призвело до появи порушень у ритміці та римуванні тощо. Разом з тим ці твори вказують, що розглядувана тематика в околицях, де її записувано, становить не менше п'ятої частини усіх повстанських пісень.

Чимало творів аналізованого циклу трапляється і в таких виданнях з різних реґіонів України, як „Повстанські пісні" В. Подуфалого („Україно моя, наша мати рідна", „Гей, браття, до зброї, за волю і честь", „Грають сурми на тривогу", „Сонце сходить і заходить", „Там, у полі, чорні круки")[46]; „Чуєш, брате мій" в упорядкуванні Б. Берекети і Ю. Хлопука („Згадай мене, моя матусю", „Зелений гай, широке поле", „Останній привіт тобі, мила", „Осінні квіти зів'яли", „Дніпро котить свої хвилі", „Україно, наша рідна мати", „Живи, Україно, свобідним життям", „Вже час, вже час, народе, встань", „Світить місяць над зорями", „Гей же, до бою, браття, за волю!", „Сміло, друзі, не теряйте", „В хуртовині зродились ми", „Сибірські тундри, Казахстан", „Виходь, виходь, народе, з тюрм")[47]; „А ми тую червону калину підіймемо" в тому ж упорядкуванні („Гомоніла громом Україна", „О, пустіть мене, пустіть", „Загриміло із гарматів", „В тиху літню нічку", „В сльозах і нещасті дні проходять", „Із московського болота", „Гей, Україно, ти наша неньо" і „Прощай, вся родино, прощай")[48]; „І скажем правду в очі всім" в упорядкуванні З. Бервецького

---

[44] Ми у вічі сміялися смерті: Повстанські пісні / Упоряд. Євген Шморгун, худож. Валерій Войтович.— Рівне, 1992.— С. 16, 23—25, 27—28, 33, 36—37, 39, 45, 48—49, 59—62, 66, 69—71, 77, 80—81, 83, 90—93, 95, 99, 103—104, 107, 114.

[45] Лицарям волі...— С. 76—96.

[46] Повстанські пісні.— С. 5, 8, 18, 23, 32—33.

[47] Чуєш, брате мій: Текст друкується за підпільним виданням „Грими, могутня пісне".— УПА — Північ, 1946 рік / Упоряд. Богдан Берекета і Юрій Хлопук, худож. Микола Кумановський.— Луцьк, 1992.— С. 35—41, 45, 53, 55, 60, 65, 72—73, 76, 87, 91, 98.

[48] А ми тую червону калину підіймемо: Текст друкується за підпільним виданням „Збірник повстанських пісень".— УПА — Північ, 1949 рік / Упоряд. Богдан Берекета і Юрій Хлопук, худож. Микола Кумановський.— Луцьк, 1992.— С. 46, 69, 71, 76, 79, 98, 100, 107.

(„Ми зродились із крови народу", „Темна нічка була", „Вставайте, вставайте, нас кличе сурма", „Люба матусю, чи пам'ятаєш?", „Сидів я раз з двома друзями")[49]; „Ми йшли до бою" в упорядкуванні А. Пастушенка („Зелений гай, пахуче зілля", „Забудь мене, моя матусю")[50]; „Веде нас у бій борців упавших слава: (Українські повстанські пісні 1940—1960-х років)" упорядкували В. Олеськів, М. Ільчишин („Горить в огні моя Вкраїна", „Ми діти Вкраїни, широких степів", „Стогне нарід український", „Виходь, виходь, народе, з тюрм", „Україно моя, наша мати рідна", „Гей, браття, до бою за волю і честь", „Осінні квіти вже зів'яли", „В більшовиків руді морди", „За Сибіром сонце сходить, як перед віками", „Не хочу в тюрмі добровільно")[51]; „Не хилися, червона калино" в упорядкуванні І. Мисюка („Гей же до бою, браття, за волю", „Україно, Україно, як тобі здається?", „Із Карпат лине спів", „Була нічка темна", „Триста літ минає", „Весняні квіти розцвіли", „Рости, рости, черемшино", „О, мати, закута в кайдани", „Світить місяць над зорями", „Останній привіт тобі, мила", „А в городі росте зілля")[52].

Окрім суто повстанських збірників, дотичні тюремні пісні друкуються й у виданнях загального, тобто різнотематичного типу. С. Стельмащук до книжки „Пісні Тернопільщини" включив і такі твори, як „Ми гайдамаки", „Сонце сходить і заходить", „Ми по таборах і тюрмах", „Голово ти моя нелегальна", „Ви жертвою в бою нерівнім лягли"[53], уже згадуваний М. Глушко до другого, значно розширеного випуску вибраних „Колядок і щедрівок" повторно і з повною підставою знову ввів улюблений народний твір „Сумний Святий Вечір в сорок шестім році"[54], який досі активно побутує в усіх реґіонах України та серед наших еміґрантів у світі[55].

Ще більше тюремних пісень міститься в неопублікованих записах фольклористів-фахівців і збирачів-аматорів Р. Кирчіва, Є. Луня, В. Сокола, Г. Сокіл, О. Кузьменко, П. Шимківа, В. Подуфалого, Р. Крамара, Л. Лукашенко, О. Харчишин, В. Піпаша-Косівського, Г. Похилевич, М. Іванюка, А. Яківчука, О. Ошуркевича, М. Савчука, автора цієї праці та інших.

Євген Луньо, наприклад, у підготовленому до друку збірнику повстанських пісень з одного Яворівського району Львівської области пропонує опублікувати такі твори, як „А в неділю рано" (п'ять варіантів, у тому числі з іншими початковими рядками — „В неділю зраненька", „Сиджу я в чужій сторонці", „Сиджу я у тюрмі"), „Сиджу я в чужій сторонці", „Прощай, краю, село рідне", „Зайшло сонце за горою", „Літо проминуло", „Ми їдем в даль, далекий край", „Я тужу за тобою, моя мамо",

[49] І скажем правду в очі всім: Пісні української національно-визвольної боротьби / Упоряд. Зиновій Берн̆вецький.— Дрогобич, 1990.— С. 3, 6, 24, 27, 29.

[50] Ми йшли до бою: (Пісні Української Повстанської Армії) / Упоряд. А. С. Пастушенко.— Дубно, 1992.— С. 13—14, 23—24.

[51] Веде нас у бій борців упавших слава: (Українські повстанські пісні 1940—1960-х років) / Упоряд. В. Олеськів, М. Ільчишин. Переднє слово Я. Сватка.— Львів, 1995.— Вип. 1.— С. 7—8, 10—11, 21, 27, 34, 42, 56, 59.

[52] Не хилися, червона калино: (Пісенник) / Записи Євдокії Шпондеюк, упоряд. Іван Мисюк.— [Косів], [1993].— С. 9—10, 12—16, 19—21, 24—29.

[53] Пісні Тернопільщини.— С. 162—165, 168—169, 174—175.

[54] Колядки і щедрівки.— С. 90—92.

[55] Пісні УПА.— С. 369.

„Брати ви мої дорогії", „Серед білих снігів і далеких степів", „І наповниться тугою серце", „Мамо, люба матусю, тобі вісточку шлю", „Лети, моя думо, лети в край далекий", „Ой сиджу я на чужині", „Зі Львова на Байкал, Іркутськ", „Люба матусю, я все до тебе" (шість варіантів), „Зів'ялі квіти відійшли" (три варіанти), „Як повіяв буйний вітер" (два варіанти), „Сонце сходить і заходить" (три варіанти), „У сорок семім році" (три варіанти), „В'ються, в'ються чорні круки", „Згадай мене, моя матінко" (два варіанти), „Згадай про мене, люба дівчино", „Три літа тому я мав дівчину", „Сидів я раз з двома друзями" (три варіанти), „Не плач, старенька мати", „А в неділю дуже рано" (два варіанти), „Останній привіт тобі, мила", „Коли співаєш пісню про кохання", „Зелений гай, пахуче поле" (два варіанти), „За що ви мене засудили?", „В неволі ніч — для мене рай", „Чи чуєш, Юрку, чи згадаєш?", „Сірі мури холодні", „Забудь мене, моя сестричко", „Ой ти пташку, ой ти гарний", „А в городі жовта рожа", „В саду сидів, книжки читав" і „Там, на Сибіру, вітер віє"[56].

Жоден із фольклористів, які живуть і працюють в Україні, наприкінці XX ст. не мав більшої кількости тюремних пісень та ще й записаних в одному районі.

О. Харчишин у селах Гриневі, Городиславичах, Під'ярковi, Миколаєві, Коцурові, Селиську, Гаях, Романові, Шоломиї і Дмитровичах Пустомитівського району Львівської области у 1994—1995 рр. записала пісні „Весняний раночок, легесенький вітер", „Сидить Оля в Стрийській тюрмі", „А й у Львові в Замарстинові", „Святий хрест мати поклали на тюремні ворота", „Плаче рідна мати, що доні вже нема", „За що ви мене закували", „Темна нічка над тюрмою", „Небагато часу проминуло", „Осінні квіти вже зісхли", „Прощай, серденько дівчини", „Вже посумніли гори Карпати", „Ой скоро, скоро поїзд поїде", „Забудь мене, моя матусю", „Віють вітри, віють буйні", „Щоденно в шахті я працюю", „Нічка була темна", „Сонце сходить і заходить", „Розвивайся, черемшино", „Лети, моя думо", „Сиджу я в чужині та й думку думаю"[57]. Серед них є й такі знахідки, яких в інших реґіонах України не доводилося подибувати („Весняний раночок, легесенький вітер", „А я у Львові в Замарстинові", „За що ви мене закували", „Темна нічка над тюрмою", „Небагато часу проминуло", „Прощай, серденько дівчини", „Ой скоро, скоро поїзд поїде"). На жаль, частина з них представлена неповними текстами, що викликає потребу подальших пошуків як у тій же місцевості, так і в інших селах і містах, навіть доволі віддалених.

За умов незалежности України процес творення пісень тюремної тематики не припинився. Він продовжується і за типовими традиціями фольклору, і авторами-аматорами, і поетами та композиторами-професіоналами. Як один із прикладів можна назвати збірник Д. Черняхівського „Пісні боротьби і звитяг". Дотичні мотиви він увів до пісень „Ішли на Тернопіль з тюрми визволяти" та „Мене ще маленьку" (авторські назви „Трагедія Воробіївського лісу" та „Де могила мами?")[58].

---

[56] Луньо Є. Повстанські пісні Яворівщини.— Порядкові номери творів 247—287.

[57] Необрядові пісні зі с. Звенигорода та його довкілля на Львівщині (1994—1997 рр.) / Записала О. Харчишин // Архів Інституту народознавства НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 422, арк. 334—346, 348—358.

[58] Черняхівський Д. Пісні боротьби і звитяг.— Тернопіль, 1998.— С. 21, 26.

Професійну поезію тюремної тематики, яка значно вплинула на подальший процес творення і розвиток народних спроб її пісенної інтерпретації, можна представити епічним твором М. Дяченка „Смерть генерала", написаним у 1948 р.[59] Автор більше відомий під псевдонімом Марко Боєслав (послуговувався у підпіллі ОУН також кличкою „Гомін" та іншими)[60]. Визначний повстанський поет і публіцист залишив неповторний хвилюючий образ начальника Головного Військового Штабу УПА Дмитра Грицая — „Перебийноса", якого російським людоловам та їхнім чеським найманцям удалося підступом полонити на терені Словаччини під час спроби переходу кордону для зустрічі і нарад зі Степаном Бандерою, кинути до в'язниці й вишуканими нелюдськими тортурами намагатись зламати волю і національну гідність.

Вже пізня ніч. Танцює п'яна темінь —
Поклав печать на очі в'язнів сон.
Справляють орґії, немов в гаремі,
Лукаві марева.
Кому ж, ясо,
В цю пору зброєю дзвениш, рокочеш
Кому? Кому гукаєш громом серед скал?
Хто став на прю з грізним спокоєм ночі?
Він! Генерал!

Стоїть, мов статуя гнівного Марса,
Посеред келії лиш сам один...
О, підлий, підлий хаме, „брате старший",
Ти пити дав мені гіркий полин
Неволі!

Може ще й покори схочеш —
Змією засичали в тишині слова
І лютим гнівом запалали очі.
Та раптом десь заойкала сова...

Щоб сторож не почув на коридорі,
Навшпиньках він наблизивсь до вікна
І глянув вгору — світять ясні зорі...
— Чого в цю ніч озвалася вона? —

Скажи, скажи, сліпий віщуне смерти,
Нащо ще кпин до розшалілих мук?

---

[59] Боєслав Марко. Смерть генерала: Поема 1948 [року] // Слово і зброя: Антологія української поезії, присвяченої УПА і революційно-визвольній боротьбі 1942—1967 [років] / Упоряд. і автор біографічних даних Леонід Полтава.— Торонто, 1968.— С. 124—129.

[60] Докладніше про нього див.: Боєслав Марко. Непокірні слова // Там само.— С. 73—171; Гущак І. Марко Боєслав // Повстанська ліра / Ред.-упоряд. Микола Дубас.— Львів, 1992.— С. 26—28; Слово і зброя.— С. 73—171; Содоль П. Українська Повстанча Армія. 1943—49.— Нью-Йорк, 1994.— С. 82—83; Дрогомирецький П., Тимцюрак І. Михайло Дяченко: трагічна доля таланту: (Штрихи до літературного портрета) // Шлях перемоги.— 1995.— 23 груд.; Дрогомирецький П. „Суворі будьте, мої ритми...": Поезія Михайла Дяченка 1935—1945 рр. // Там само.— 1996.— 7 черв.; Дяченко М. (Марко Боєслав). Я все віддав тобі, Вкраїно. Вибране.— Івано-Франківськ, 1995.— 71 с.

Я знаю сам — сьогодні мушу вмерти
Не від меча катів, а з власних рук!

Не винен я, що тут попав в ці мури —
Живого підступом мене взяли
Розбійники, щоб потім на тортурах
Я потоптав святе і випив весь полин
Нікчемної покори!

О, ні! Завчасний, кате, твій тріюмф —
Не поганьбиш, бандите, честь мою![61]

Віршування у тюрмах, таборах і на засланні було ще більш поширеним, ніж пісенна творчість. Однак це питання потребує окремого дослідження. Та згадати його необхідно вже тому, що це був важливий етап в історії складання пісень. А всі ці етапи, як правило, йшли в такій послідовності: народне оповідання-меморат, рідше переказ, про подію, переважно персоніфіковану, потім — вірш, нерідко відразу на підібрану його автором мелодію. Звичайно, бували й інші схеми послідовного творення тюремної пісні.

На основі наведених прикладів можна стверджувати, що упродовж кількох надзвичайно буремних і героїчних десятиріч своєї історії український народ створив і в цій ділянці духовного життя більше, якісно досконаліше і національно умотивованіше фольклорне надбання, ніж за всі попередні періоди разом узяті.

2. Картини мужности і страждань ув'язнених

Політичні національно-патріотичні тюремні пісні у своїй сукупності є не тільки неповторним збірним образом подвигу багатьох сотень тисяч українських патріотів у ворожих тюрмах, таборах і на засланнях. Вони разом з тим донесли до наших сучасників величні картини стійкости і взаємодопомоги в'язнів у найстрахітливіших умовах боротьби за збереження національної і людської гідности, уміння доводити представникам інших народів справедливість українського визвольного руху і неминучість його остаточної перемоги.

Український націоналіст-самостійник став улюбленим героєм народних тюремних пісень на землях, загарбаних і поневолених Росією, Польщею, Румунією та Угорщиною, ще задовго до утворення УПА та масового повстанського руху. Тому майже всі такі твори з певними модифікаціями були без будь-якого спонукання чи нагадування прийняті до справді вільно сформованого репертуару повстанців та їхніх симпатиків. Звичайно, як це майже завжди буває у фольклорі, до них вносилися певні зміни. Тому й держави та нації-поневолювачі в раніших варіантах фіґурують одні, у пізніших інші, переважно московсько-більшовицькі, аґресивне керівництво яких у ході найкривавішої за всю історію людства російсько-німецької війни 1941—1945 рр. ціною життя десятків мільйонів вояків, насильно мобілізованих і значною мірою духовно й політично збаламучених

---

[61] Боєслав Марко. Смерть генерала.— С. 125—126.

і навіть задурманених, прагнуло вирвати нові частини України від своїх також жорстоких попередників.

Оскільки ж українці вели найрішучішу і наймасовішу збройну та ідейно-політичну боротьбу, намагалися скоординувати її з учасниками визвольних рухів Литви, Латвії, Естонії, Білорусі, Азербайджану, Вірменії, Чечені, Словаччини, Угорщини, Польщі та інших поневолених країн, то саме їх особливо масово і жорстоко переслідували російські імперіалісти. Українців-політв'язнів було найбільше у більшовицьких тюрмах і таборах — близько 80 відсотків.

В СРСР таке співвідношення національного складу політичних в'язнів зберігалося й після того, як масова збройна боротьба ОУН і УПА уже не велася, тобто в 1960—1980-х рр. Це добре знали як у самій Російській імперії, так і за її межами. Неодноразово повідомляли про це світові українська еміґраційна преса, радіо і телебачення, говорилося і в усних виступах на різних зібраннях. Вихований серед донецьких робітників, а з 1941 р.— активний учасник націоналістичного визвольного руху, довголітній тереновий Провідник ОУН на терені США Володимир Мазур мав цілковиту підставу заявляти: „І знову арешти [...] — і знову, вже в 70-х роках [...] українцями й українками з усіх сторін нашої Батьківщини були забиті божевільні й тюрми у Сибіру, в Казахстані, в Мордовії...“[62]

Порівняно невеликий відсоток тюремних пісень національно-державницького змісту, присвячений героям, які мали реальних прототипів чи відкрито іменувалися в них. Очевидно, на це впливало усвідомлення необхідности особливо суворої конспірації, що рятувала від жорстоких покарань як авторів, так і їхніх героїв. Частіше їх називали в творах, які виникали поза тюремними і табірними стінами. Але ж конкретних звісток про те, що робилося за стінами в'язниць, до людей на волі доходило надзвичайно мало і часто з великим запізненням, душевні рани вже зарубцьовувалися, а це істотно уповільнювало процес творення нових пісень. Оскільки доля багатьох політв'язнів була дуже подібною, то й масового поширення набували неперсоніфіковані пісні.

Нагромаджені досі матеріали дають змогу з повною підставою стверджувати, що найчастіше в тюремних піснях чи творах з відповідними мотивами відкритим текстом згадується Степан Бандера. Фактично образ народного улюбленця у пісенному фольклорі й починав формуватися на основі звісток про перебування його у польських тюрмах і непохитну витримку, мужність і мудрість під час судових процесів у Варшаві та Львові.

Охарактеризувавши засоби поетизації образу Степана Бандери, головного натхненника і організатора широко задуманої і зреалізованої збройної повстанської боротьби ОУН і УПА, у піснях, записаних на Яворівщині, Є. Луньо переконливо доводить: „У цьому ж реалістичному плані змалювання Провідника, він поданий також і в реальних обставинах життя, зокрема згадується про його ув'язнення. Відомо ж бо, що Степан Бандера в 1941—1944 роках був ув'язненим у німецькому концентраційному таборі Саксенгавзен. Так, у пісні „Комуна, проклята комуна“

---

[62] Мазур В. Державність і бездержавність України // Мазур В. Ми плекали віру у визволення України: Вибрані публіцистичні виступи.— Львів, 2000.— С. 340.

повідомляється: „Німці мучать найкращого сина", а також люд звертається до нього:

Ой чи чуєш, Бандеро, в неволі,
Народ кличе: „У бій нас веди!"

Про перебування Бандери у в'язниці йдеться й у дуже популярній на Яворівщині колядці „Ісус народився у Вифлеємі"[63].

Найраніша з пісень про Степана Бандеру пов'язана з відомим Варшавським процесом. Створена вона під враженням справді геройської поведінки молодих патріотів на суді. Очевидно, й складена відразу за свіжими слідами події.

Тридцять п'ятий рік минає,
Ми його минали,
Як в Варшаві в трибуналі
Присуд відчитали.
Де дванадцять українців,
Великих героїв,
Що хотіли здобувати
Україні волю.

Поміж тими героями
Є також дівчата,
Є Гнатківська і Зарицька,
Відважна, завзята.

Перший герой — то Бандера,
Другий Лебідь зветься,
Вни кайданів не бояться,
З кайданів сміються.

Незважаючи на те, що підсудним обіцяли не виносити смертного вироку, якщо вони хоч одне речення скажуть по-польськи, молоді самостійники на це не погодились. Честь нації і її найвищого духовно-культурного надбання — мови — для них були дорожчими, ніж життя.

Тих дванадцять засудили
Поляки прокляті.
На їх місце прийдуть інші
*Герої завзяті**.

Початок 1940-х рр. був періодом напруженої підготовки і розгортання рішучої збройної боротьби за соборність і незалежність України. Прагнення нації мати визнаного і авторитетного лідера поруч, на рідних зем-

---

[63] Луньо Є. Степан Бандера в пісенному фольклорі Яворівщини // Визвольний шлях.— 1999.— Кн. 10 (619).— С. 1204.

* Записав Г. Дем'ян 6 лютого 1993 р. в селі Нижньому Синьовидному Сколівського району Львівської области від Йосипа Крушельницького, 1922 р. н., освіта незакінчена середня.

лях, і пов'язувані з цим надії чітко відтворено у вже згадуваній колядці „Бог народився в місті Вифлеємі", що саме тоді виникла й набула значної популярности не лише в Галичині.

Сорок міліонів чекає до бою —
Підемо всі враз!
Степан Бандера із-за кордону
Поверне,
Відбере Київ від катів червоних
Раз на все.
Дзвони задзвонять, сурми заграють,
Слушний час.
Ми йдем до бою, Ісусе рожденний,
Ратуй нас.

Після нечувано кривавих більшовицьких оргій, що проводилися перед втечею російських окупантів, на значній частині України на основі історичного Акта 30 червня 1941 р. почалося активне відновлення власної державности. Німецькі загарбники вдалися до її брутальної заборони і ув'язнення національних лідерів: Степана Бандери, Ярослава Стецька та багатьох інших визначних членів ОУН. Тоді десь над річкою Прутом була створена колядка з давнім традиційним початком і цілком новим подальшим змістом:

Нова радість стала, яка не бувала,
Там на нашій Україні воля засіяла.
Як вна засіяла, то була весела,
Бо помагав їй усюди Штефанко Бандера.

Звістка про його арешт сприйнята творцем пісні як загальнонаціональне і водночас особисте горе кожного. У цитованому творі звучить усвідомлення дуже важкої втрати. Безіменний автор молитовно звертається до Ісуса Христа з проханням вирвати улюбленого і шанованого народом борця й організатора з ґестапівських казематів:

Сусику маленький з високого неба,
Поверни нам Провідника, бо нам його треба.*

З іменем Степана Бандери народ пов'язував увесь націоналістичний і антиокупаційний рух, практично не уявляв собі цього без нього. Особливо після надзвичайно вдалої і результативної діяльности ОУН у 1939—1941 рр., коли й були закладені основи масового повстанського руху. Члени й симпатики Організації на кожному кроці бачили й відчували вплив визначного теоретика і практика боротьби за незалежність, яка кардинально змінилася після обрання Степана Бандери 10 лютого 1940 р. на високий пост Провідника Революційної ОУН.

* Записав Г. Дем'ян 5 грудня 1992 р. в селі Дорі біля Яремчі Івано-Франківської області від Ганни Якуб'як, 1958 р. н., освіта середня.

У пісні „Алярм, хлопці, уставайте!“, що в оновленому варіанті поширилася уже в перші тижні німецько-російської війни 1941—1945 рр., це відчувається дуже виразно:

Хлопці тюрми розбивають —
Звільняють друзів,
Що терпіли за Вкраїну
Знущання катів.

Клич Бандери скрізь лунає:
„До зброї, брати!
Бийте зайдів навіжених!
Сміло — до мети!“

Виривають в'язні зброю
Із рук ворогів
І б'ють нею большевицьких
Тюремних катів.

Як почали кулі бити,
Ґранати ревіти,
Заплакала москалота,
Сталінові діти.*

Самі повстанці 1940—1960-х рр. уважали себе і борцями за волю всієї нації, і водночас месниками за знущання над їхніми рідними, друзями і взагалі всіма українцями-патріотами в тюрмах і таборах.

Вставаймо, вставаймо! Нас кличе сурма
До бою за волю Народу.
Вже досить червона московська тюрма
Пожерла борців за свободу.

Приспів:

Ми — месники смерти і крови братів,
Погибель несемо комуні.
Вперед, хто живий! Час змагання наспів,
До бою вставай в Україні!

Дітей і жінок виголоджує кат,
Вбиває батьків, нищить землю.
В далекім Сибірі конає наш брат
Для „слави“ кривавого Кремлю.

Приспів:

* Записав Г. Дем'ян 17 березня 1994 р. в селі Лавочному Сколівського району Львівської области від Степана Годзінця, с. Степана, 1931 р. н., освіта п'ять класів.

За смерть і неволю несемо пожар,
І кулі, і месть, і руїну!
Вперед, хто живий! Бо найвищий вже час
Прогнати катів з України.

Приспів[64].

Тюремна тематика українських повстанських пісень представлена різними жанрами. Тут і суто історичні, баладні, хронікальні, любовні, сімейні, похоронні (жалібні), і коломийкові твори.

Не пізніше як від першого періоду російсько-більшовицької окупації західноукраїнських земель великого поширення набула пісня „Темна нічка була“.

Темна нічка була, всюди було тихо,
до села стихенька під'їжджає лихо.

Під'їжджають кати попід наші хати,
арештують друзів за підпільну працю.

Арештують друзів, синів України,
що хотіли вирвать рідний край з руїни.
Арештують друзів, в'яжуть назад руки,
провадять до тюрми на страшнії муки.

Там вони сиділи до півтора року,
аж їх випускають слухати вироку.

Від вітру хилились, а від сонця мліли,
від кайдан і муків рани їх боліли.

Вирок вичитали, на смерть засудили,
затріщав скоростріл — друзі похилились.

Пращай, Україно, пращай, мамо й тату,
за підпільну працю дістали заплату.*

Порівняно з іншими варіантами, у цьому зразку особливо вдало й образно змальовано фізичний стан в'язнів, яких тортурами та побоями довели до того, що вони ледве трималися на ногах і „від вітру хилились, а від сонця мліли“.

Одначе інші варіанти зацитованої балади мають розвиненіше закінчення з оптимістичним звучанням. Упевнено стверджується, що ця смерть не є марною, бо знайде продовження у боротьбі тих друзів і однодумців, які саме таким чином вшанують їхню пам'ять і помстять ворогам.

---

[64] Марш повстанців // Повстанські пісні.— Вип. 3.— С. 3—4.

* Записав Г. Дем'ян 12 вересня 1999 р. в місті Надвірній Івано-Франківської области від Катерини Ковалюк, д. Василя, 1927 р. н., освіта середня, постійно живе в селі Майдані-Горішньому Надвірнянського району Івано-Франківської области.

Не одная жертва за Вкраїну впала.
*Слава Україні і Героям слава!**

Перенесене з організаційного і упівського побуту вітання „Слава Україні і Героям слава!“ недвозначно і без зайвих слів переконувало слухачів та й самих виконавців, хто і як продовжуватиме ту безсмертну справу, за яку загинули найкращі сини і дочки нації.

Загалом же тюремні пісні народнопоетичними засобами створюють у слухачів виразну і дуже емоційну картину подвигу українських в'язнів-націоналістів, горе їхніх родин, які втрачали найдорожчих синів і дочок, братів і сестер, але не корилися окупантам і вбивцям.

Полонені чи заарештовані патріоти уже від перших хвилин перебування в руках ворога опинялись під масованими фізичними і моральними тортурами досконало підготовлених і жорстоких катів, якими ставали майже всі учасники російсько-більшовицької війни проти українського народу. Із сотень тисяч оповідних зразків фольклору про такі випадки не можна не зацитувати хоч би свідчення дуже стійкого і мужнього повстанця Василя Галадія — „Крем'яка“ з Верхньої Рожанки Сколівського району на Львівщині, який пораненим потрапив до рук емґебістів. „Мене мучили відразу, як узяли пораненого... Я ни міг стояти, ни ходити... То мене попідпирают на патики, ту на ріці... І стріляют мені попри вухо, а другий б'є якоюсь палкою по плечах. Я падаю... „Ех,— каже,— [...] його мать, промазал! Давай єщо раз“. Ще раз мене піднимают. Потому кричит: „Молісь! Стрєляю!“

Знов підпирают. Знов стріляє і другий б'є. „Знов,— каже,— промазал... Ну, всьо,— каже,— раз нє попал, іді!“ Ведут мене назад. „Раз нє попал, жить будєшь“. Ведут... Допитуют...

Завели в школу... Били... Перегнули мене через таку табуретку, отак хребтом донизу... Ни дивилися, що я ранений і в ноги, й руку... Но, правда, кирвавий був так, що по кишенях нічого мені не лазили...

Перегнули, оден приступив за руки, другий приступив за ноги, а два нагинаються і по грудях кулаками... Гах, гах, гах!.. Спочатку слабо, далі все сильніше, все сильніше... Коли чую, я вже мокрий... Вже мене відливали...

Минуло може з півгодини. Знов: „Будєшь ґаваріть?!“ Знов мене на ту табуретку... Три рази мене брали. Перегинали через хребет“[65].

Полонений повстанець справді стоїчно витримав усі катування і не назвав емґебістам жоднісінького селянина, який допомагав повстанцям харчами, одягом, інформацією. А знав про все село, бо ж цілими роками працював у збройному підпіллі ОУН помічником станичного. І це не було таємницею для слідчих МҐБ. За цю стійкість Провід ОУН згодом, майже через півстоліття, спеціально посилав у Верхню Рожанку до Василя Галадія — „Крем'яка“ свого представника для оголошення йому подяки.

---

* Саме з таким закінченням співали пісню брат і сестра Савчини — Ганна, 1920 р. н., і Михайло, 1912 р. н.,— на присілку Погар біля Тухлі Сколівського району Львівської області у 1977 р.

[65] Галадій В. Я бував з „Богданом“, „Буйтуром“, „Вуйком“, „Грузином“: Фраґменти спогадів // Визвольний шлях.— 1999.— Кн. 6 (615).— С. 757.

Його розповідь „Я бував з „Богданом“, „Буйтуром“, „Вуйком“, „Грузином“[66] дуже близька за своїм змістом із піснею „Чорний ворон надлітає“, що записана у селі Кам'янці того ж Сколівського району. Спільність мотивів обох творів дає певну підставу вбачати взаємозв'язок між ними. Правда, і в одному, і в другому є мотиви, що були досить поширеними. Подібне практично творилося скрізь. До того ж оповідний зразок значно більше конкретизований, ніж пісенний твір. Хоч, зрештою, так і повинно бути.

Чорний ворон надлітає,
Вітри льоту додають:
Молодого партизана
У кайдани вже кують.

Закували у кайдани,
Б'ють по плечах нагаєм:
— Ти, бандеро, носив зброю!
Ходи з нами. Десь підем.

Розкажи нам, покажи нам,
Де вночі кватирував,
Де ти жінку-бандерівку
Щовечора цілував?
Мене били, катували,
Я нічого не сказав,
Тільки тяжко на серденьку
Ісуса з небес благав:

— Ох, Ісусе, Божий Сину,
Ти мене від них спасеш!
Прожени комуну люту
І мене поратуєш.*

Хто хоч раз уважно вислухав пісню „В Станиславі під тюрмою“ чи якийсь інший з її масово поширених варіантів, ніколи не зможе забути образу матері, яка принесла куплену за останні важко зароблені гроші передачу рідному синові й довідується, що його „рано-вранці розстріляли під стінов“. Неважко уявити собі, що діялося в душі цієї жінки, коли вона поверталася додому, де все нагадувало про найважчу для неї втрату. А таких матерів тоді в Україні було сотні тисяч.

В Станиславі під тюрмою
Стара матінка прийшла,
Вона свому синочкові
Передачу принесла.

[66] Галадій В. Я бував з „Богданом“...— С. 755—757.
* Записав Г. Дем'ян 15 серпня 1994 р. в селі Кам'янці Сколівського району Львівської области від Максима Фольтина, с. Федора, 1937 р. н., освіта сім класів.

„Передайте передачу,
Може, син мій іще тут,
Може, завтра чи позавтра
На заслання повезут".

Старий ключник зажурився,
Схилив голову на стіл:
„Твого сина рано-вранці
Засудили на розстріл".

Як це вчула стара мати,
Передача з рук впала,
Молодому ключникови
Покотилася сльоза.

Менший ключник похиливсь,
Він помахав головов:
„Твого сина рано-вранці
Розстріляли під стінов".*

Після виконання твору уродженець села Спаса-Горішнього Косівського району Івано-Франківської области Михайло Іванюк додав: „Цю пісню у нас співали ще в 1940—1941 роках, а потім то продовжувалося. В одному з варіантів співається: „Може, завтра чи позавтра до Авшвіца** повезуть". Бо то за німецької окупації таке робилося". Потім, на доповнення і фактично підтвердження сказаного, той же М. Іванюк виконав ще один пісенний твір названого циклу.

Над'їхало авто та й загуркотіло,
Сам я не знаю по кого,
Чотири німці, два ґестапівці,
Певно, по мене молодого.

А авто стало, сальву віддали,
Мене в кайдани вже кують.
Плаче дівчина, аж рученьки ломить,
Що миленького вже беруть.

Минає рочок, минає другий,
Милий з тюрми ся повернув.
Вийшла дівчина аж на ворота,
Милий до себе пригорнув.

* Записав Г. Дем'ян 30 квітня 1992 р. у Львові (проспект Свободи, 15) від Михайла Іванюка, с. Василя, 1929 р. н., освіта вища. Останні десятиріччя живе у місті Вижниці Чернівецької области, вул. Лесі Українки, 9, кв. 3.

** Авшвіц — німецька назва Освєнціма, в якому гітлерівці влаштували жахливий концтабір.

Її миленький всім поклонився,
З товаришами розмовляє:
„Ой натерпівся я за Україну,
А України ще немає“.*

У багатьох інших піснях чітко конкретизуються адреси тюрем, у яких катували, судили чи й без того страчували або відправляли за вироками різних трійок чи „особих совєщаній“ людей „на повільну роковану страту“, як це влучно і коротко охарактеризував у своєму вірші письменник-політв'язень Б. Антоненко-Давидович. Такі катівні безперервно діяли в часи російсько-більшовицьких першої і другої окупацій у Львові, Станиславові, Луцьку, Рівному, Ужгороді, Тернополі, Стрию, Самборі, Дрогобичі та інших обласних і районних адміністративних центрах.

Наведений нами порівняно короткий текст пісні-балади „В Станиславі під тюрмою“ має дуже багато повніших варіантів, які активно побутують не тільки в межах українських етнографічних земель. Кожний з них має цікаві особливості, як, наприклад, ось цей з Гуцульщини.

На Великдень стара мати
До воріт тюрми прийшла,
Своєму рідному сину
Передачу принесла.

„Передайте передачу,
Бо в нас люди говорєт,
Що по тюрмах заключонних
Сильно голодом морят“.

Сам начальник посміхнувся,
Щось подумав і сказав:
„Уже син твій тої ночі
Душу Богові віддав.

Твого сина розстріляли
До тюремної стіни.
Йому вирок як читали,
Чули зорі лиш одни“.

Стара мати як се вчула,
Передача впала з рук.
З єї грудей наболілих
Почувся жалісний звук.

„Я купила передачу
За послідниї ґроші,
Передайте тим, що в тюрмах,
За впокій його душі“.

На Великдень стара мати
Від воріт тюрми пішла,

* Записав Г. Дем'ян 30 квітня 1992 р. у Львові від Михайла Іванюка.

І ніхто того не знає,
Що на серці понесла.

Понесла вона на серці
Біль великий і печаль,
Бо її син тої ночі
*Душу Богові віддав**.

Мешканець села Вовчого Турківського району у Львові на вулиці на пропозицію заспівати щось із тюремних пісень, відразу почав:

Ой Дрогобич — славне місто,
Хто ж його не знає?
Як спогляне на ту тюрму,
Так си пригадає.

А та тюрма є висока,
Ґрати — у рядочки.
Ту никуда не утікну:
Всюди ястрябочки.

Як приходит лютий ключник
Двері й одмикати,
То в повстанця серце в'яне,
Щось має сказати.

Приведут ня на протокул
Та й скажут сідати:
— Про бандерівську роботу
Все нам розказати.

— Не розкажу, не розкажу,
Не будете знати.
Незадовго, люті кати,
Будете конати.

Гей, у лісі є підвода,
На підводі чорний хрест,
А з підводи чую голос:
*„Скоро маскалям конецъ"***.

Тюремні мотиви дуже часто трапляються і в багатьох повстанських піснях інших тематичних жанрів. Той же мешканець села Вовчого, від якого вдалося записати пісню про дрогобицьку в'язницю, на прохання

* Записала Галина Худик-Похилевич 17 липня 1992 р. в селі Криворівні Верховинського району Івано-Франківської области від Теодозії Сорохан-Плитки, д. Андрія, 1921 р. н., освіта один клас початкової школи.

** Записав Г. Дем'ян 21 травня 2000 р. під час Свята Героїв у Львові від Василя Дупірняка, с. Михайла, 1928 р. н., освіта чотири класи; живе у селі Вовчому Турківського району Львівської области.

заспівати ще щось із тюремних творів, виконав там же у Львові перед початком урочистого походу вулицями міста колони членів ОУН і КУН з нагоди Свята Героїв і таке:

В сорок восьмім році
Сталася новина —
Заплакала, затужила
Уся Україна.

А перший був герой „Сян“,
Почав воювати.
То він пішов Україні
Волю здобувати.

Там упало п'ять героїв,
Не далося в руки,
А двох з землі відкопали,
Забрали на муки.

Лишилися сиротами
Українські діти.
Спусти, Боже, смерть на мене,
*Бо ни мож терпіти!**

Потрапити живим до рук російських емґебістів слушно вважалося ще жахливішим нещастям, як загинути в бою. І це не було перебільшенням. До ув'язнених застосовувалися настільки жорстокі фізичні й моральні тортури, що люди втрачали контроль над собою і нерідко називали такі факти, які уможливлювали окупантам проводити нові операції, убивати повстанців і захоплювати полонених, а також арештовувати їхніх родичів і симпатиків з числа цивільного населення. Від усвідомлення того страждання життя в'язня, у якого виривали таке зізнання, ставало ще нестерпнішим, а ув'язнення практично довічним. Саме тому дуже часто трапляються у повстанських піснях мотиви, подібні до наведеного раніше в куплеті:

Там упало п'ять героїв,
Не далося в руки,
А двох з землі відкопали,
Узяли на муки.

Частина тюремних пісень ніби узагальнює все пережите їх героями в неволі.

Ой звіявся буйний вітер,
З дерев листя позривав.
Щонайкращі літа свої
Я в неволі змарнував.

* Після співу виконавець (Василь Дупірняк) повідомляє: „Там загинув тоді „Сян“, „Чайка“, „Муха“ і ще два. Вони зі Старосамбірського району. То сталося 7 січня 48-го року коло Вовчого“.

Щонайкращі літа свої,
Щонайкращі свої дни.
Вдень і вночі не виходжу
Із проклятої тюрми.

Сонце сходить і заходить,
А в моїй тюрмі темно,
Вдень і вночі вартовії
Стережуть моє вікно.

Ой сторожіть, не сторожіть,
Я й так звідси не втечу,
Бо тут ґрати сталевії,
Поламать їх не зможу.

Бо тут ґрати сталевії,
Ще й сторожа вогнева.
Ми ворогів не збудемся
*Без гарматів, без ножа**.

3. Функції і побутування тюремної пісенности

Пісні цього тематичного циклу поширені в різних середовищах. Їх виконували і самі в'язні тюрем і таборів, і насильно депортовані з рідних країв родичі, близькі, друзі й симпатики боротьби ОУН та УПА, і безпосередні учасники визвольної повстанської боротьби, і майже все співаюче населення Галичини, Волині, Буковини, Закарпаття та інших наших етнографічних земель, серед них й учні та студенти. Разом з українською політичною еміґрацією ці твори розійшлися по всіх континентах світу. Переймалися вони й людьми інших націй, які прихильно ставляться до України та її незалежности. Про це переконливо свідчать як географія давніших записів, так і теперішні спогади багатьох людей, особливо політв'язнів і депортованих.

Про місце і значення пісні у житті в'язнів є багато свідчень у мемуарних публікаціях і поки що ненадрукованих матеріалах такого змісту. Ориґінально, образно і вдумливо розповідає про це голова Всеукраїнського Братства ОУН—УПА М. Зеленчук з Івано-Франківська. Найціннішим у його спогаді є матеріал про ставлення до української пісенности, у тому числі й тюремної, в'язнів інших поневолених націй. Виявляється, що навіть у таких умовах наші співвітчизники знаходили можливість працювати над удосконаленням і свого співу, і самих народних мелодій пісень, і разом з тим збільшували кількість прихильників незалежности і соборности України.

„Це був чоловік з Коломийського району, село, ви знаєте, забув. Знаю, що на М. починалося. Це десь коло Отинії недалеко.

І той чоловік, учитель початкових класів, назбирав більше 500 пісень. Різних, бо то, знаєте, кожде село, як був бій, як була якась подія, твори-

---

* Записав Г. Дем'ян 21 травня 2000 р. під час Свята Героїв у Львові від Кузьми Хобзея, с. Миколи, 1928 р. н., освіта вища. Народився на Снятинщині, тепер живе у Львові на вул. Жуковського, буд. 2, пом. 4.

ло пісню. І він це назбирав і признався якомусь там другому вчителеві, а той злегкодушив і доніс. Той збирач називався Пилип Шіщук. І той Пилип Шіщук дістав за тото десять років.

Ну, він почав писати і йому зняли два роки, а вісім років відсидів. Його посадили вже після хрущовської відлиги. Після хрущовської відлиги надзвичайно багато сиділо там.

А в таборах пригадую такий епізод. Ми... Привезли нас у табори пізно, бо ті, що раніше попали, вже додому їхали. Бо вже під час хрущовської відлиги, якраз у липні 1956 року ми прибули в табір. В таборі ще тоді була така велика полегша, що хлопці годинники носили, гроші мали і можна собі щось було в ларьку купити. І то всі вже думали, що то вже всіх будут виводити на волю. Але потому вже почалася зворотна дія.

Але я хотів сказати ни про це. Ми як приїхали в табір, то мали пісень свіжих, що хлопці там не знали. А співати я любив. Ми як співали, то вся зона, там було дві тисячі—дві тисячі з половиною, вся зона йшла слухати.

Ну, я собі пригадую таку пісню:

Гей, готуйтесь, партизани,
Поки сонце не зайшло.
Вже горить, горить повстання,
Волі хочем — не ярмо.

Ти, дівчино, будь здорова!
Будь здорова! Я вже йду
В партизанськії загони
За Вкраїну на війну.

І я би хотів вам сказати, що повстанські пісні, хоч ми були в гіршій обстановці, як Січові Стрільці, але наші пісні якісь такі більш оптимістичні. Мелодії більш бойові. І майже в кожній пісні є про любов, про кохання, бо кожний хлопець молодий лишив дівчину. І це відбилося в творчості. Мало пісень є, аби ни було про це сказано. От і навіть у цій пісні є це. Є, звичайно, і в стрілецьких, але менше. А ми там, у мордовських таборах, співали і повстанські, і стрілецькі, і тюремні. То скоро переходили від одних до других. Від нас їх переймали часто й неукраїнці — грузини, вірмени, литовці...

Так як я вже вам розповідав, то ми ж були всі молоді і дуже часто співали. Так співали, поки не заборонили, щовечора. І пісня нас там так гуртувала, що ледве дочекалися вечора, аби собі наспіватися.

І в нас були дуже гарні співаки. Такий був Гриць Петрівський, небіщик, він помер пару років тому. Надзвичайно гарно співав. Пам'ятаю таку його пісню:

Пращай, село, пращай, родино,
Бо я, напевно, вже не вернусь.
Я покидаю тебе, Вкраїно,
Останній раз ще подивлюсь.

А він сам був гітарист. Його обступлять, і він співає.

Одного разу був такий епізод, чи як то назвати. Ми співали пісню цю, відому:

Нас питають, якого ми роду
І для кого торуємо шляхи.
Таж то ми на воротях Царгороду
Залишили побідні щити.

Коли ми заспівали цю пісню, до нас підходить старша людина з таким орлиним носом, з виразними очима і представляється, що я є композитор Василь Барвінський. „Я хотів звернути вашу увагу, що ви співаєте, що ви на воротях прибили залізнії щити. Але то принижує розуміння, бо вони прибили не на воротях, а на вратах. Ворота — це звичайне слово, а врата... Знаєте, є царські врата в церкві... Щоб відтворити історію, то вам би треба співати „врата", а не українізувати тото на сучасну мову, бо то не підходить".

Отак ми познайомилися випадково із композитором Василем Барвінським. Він дуже любив слухати наші пісні. Багато нам давав такі консультації, як би краще мелодію поправити, щоб вона краще звучала. Но й ми його дуже любили за це. А потому він організував такий вокальний гурток. Але гурток не щоб ми співали, а щоб ми вчили практично як співати, як голос поставити. От, сольфеджіо, практично ми щодень „де-ре-мі, до-ре-мі" і так дальше, й так дальше.

Але в цей гурток попав один єговіст, но, і один монах із Закарпаття, але такий монах — служив у церкві. Но, й вони также вчилися теорію й практику музики. Ну, й потому хтось доніс і нас розігнали, той гурток.

От такі епізоди мені згадалися.

Я раз прийшов до Барвінського, бо він особливо мав до мене таку якусь приязнь. Казав, що в мене добрий голос і він хотів би, щоб я співав троха як професіонал, а не так-о. Щоб я розумівся на тому, як то треба співати. Но, й коли я в другій зміні робив, а вдень був вдома, то я приходив до нього окремо. А він жив у такій маленькій... Ну, щось там було колись, роздягалка чи щось. І дали Барвінському, і він там жив, у тій маленькій кімнатці. Хлопці дуже його уважали.

Я приходжу до нього, кажу: „Добрий день!" Він стоїт серед того, тримає горнятко в руках, дивиться так у кут і нічого мені ни відповів, розумієте? Ну, а я чую, що там радіо щось потрьомкує... Но й нарешті я там чекав, не знав чи йти геть, чи що... І радіо стало. А він каже: „О, грали якийсь там етюд номер 35 чи що Шуберта".

Но він так слухав, що не чув ні мене, ні ніщо не чув, ні не бачив... Це була людина душею музикальна.

Я кажу: „Професоре, як то сталося, що ви тут?" А він мені каже: „Коли наближалося 300-ліття возз'єднання, то мене взяли в Київ, в Центральний комітет, щоб я писав оперу „Богдан Хмельницький". Но, я розумію чого вони мене взяли. Того, що я своєрідного роду. Вони хотіли використати це. Я їм кажу: „Та я не можу писати так на замовлення. Та то треба якось... Та ви що, не розумієте творчість композитора? Ну, як я?"

Ну, вони почали його там переконувати туда, сюда: „Знаєте, яка то славна буде ваша музика, ваше ім'я весь світ буде знати..." Ну, дискусія.

Раз вони його визвали, другий раз. А третій раз сказали: „Якщо не даєш згоду писати, то будемо судити. Маємо на тебе компромат. Пиши". А він каже: „Ну, ни можу писати. Ни можу! Як ни маю натхнення... Та то треба... Це є творчість, самі розумієте".

І вони найшли компромати якісь там за німців, щось сюда, туда... І йому дають десять років, його дружині десять років. І їх — у Мордовію. І вони там сиділи. Відав, чуть достроково його звільнили, бо він дуже хотів вийти на волю. Бо вни конфіскували його твори за сорок років. Творчі праці як професора консерваторії. Потому він був ректором консерваторії.

І йому Бог допоміг вийти. Но, очевидно, що за радянських часів не було нігде про нього [жодного доброго слова]. А тепер час від часу ми чуємо його музику. І особливо вона хвилює. І особливо його колядки.

Його колядки маловідомі і такі прекрасні, що я як учую, то так як він колись, так я тепер стаю і слухаю. Його колядки... Бо ще мало в наш час, хоть Україна є, народ знає про творчість Василя Барвінського"*.

Розалія Рошко зі села Конюхова, розповідаючи про своє табірне поневіряння, свідчить: „Там я познайомилася з одною дівчиною, що приїхала дещо пізніше, вже після нашого етапу. Це була Зоня Дмитришин. Вона походила з Фалиша [Стрийського району]. Жива й весела і направду дуже гарна дівчина. А голосок — сопран у неї, це було щось прекрасне. Я тоді їй щиро признала, що в Конюхові довго існував великий і гарний хор,— знаний на всю Стрийщину, але там такого голосу я ніколи не чула. Вона вдоволено усміхалася і далі своє нам співала. А дуже любила й гарно співала пісню, якої я особисто не чула у нас — в Україні. На жаль, забула слова майже зовсім. Лиш кілька рядків, що не затерлися в моїй пам'яті.

Стукнула осінь у мої ворота,
А весні прекрасній немає вороття.

Вітри подули, забрали гарні дні,
Остались тільки лиш спогади сумні..."[67]

Не забула Р. Рошко згадати й про волинянку Надію Кукелко, яка теж знала й гарно співала українські пісні. „Була це ще молода жінка, досить погідної вдачі, так що на роботах із нею не було навіть дуже зле. Мала вона гарний голос — альт і не раз ми всі разом співали пісень, а навіть наші коляди. Була між нами теж цікава дівчина з Києва — Віра Чумак. Її забрали як студентку медицини. Тоді теж арештували її нареченого Миколу, що відтак перебував у Воркуті. Віра в таборі вперше почула наші коляди і дуже любила співати з нами „Бог предвічний". Про релігію вона нічогісінько не знала, бо вихована була вже за більшовиків і серед чужих людей. Під час голоду в Україні її родичі повмирали і вона лишилася маленькою сиріткою. У той час москалі таких сиріт вивозили в Росію і там роздавали їх людям. Тоді й вона попала туди. У Росії вона ви-

* Записав Г. Дем'ян 26 серпня 1998 р. у Києві (вул. Ярославів Вал, 9) від Михайла Зеленчука, с. Юрія, народився 1924 р. в селі Зеленій Надвірнянського району Івано-Франківської области, освіта середня. Живе у місті Івано-Франківську, вул. Степана Тудора, буд. 11-а, кв. 28.

[67] Рошко Р. На казахській землі // Квітучі береги.— 1973.— Ч. 13.— С. 49.

ростала, ходила до школи. По довгих роках і розшуках віднайшла її тета і перевезла назад на Батьківщину“[68].

Свідчень подібного змісту потрапило на сторінки друкованих мемуарних і документальних публікацій чимало. Та незрівнянно більше їх можна зібрати під час цілеспрямованих записів розповідей українських політв'язнів.

„Ми співали і в тюрмі, коли зібралися, а вже в лагері, то частіше. Співали всі наші пісні. Ми навіть виступали в концертах. На Шостому лагпункті ми співали всі наші українські пісні, а подавали, що ми будем співати їх [тобто російські].

Тюрма, тюрма, яка велика,
Яка велика і страшна.
Тепер тюрми я не боюся,
*В тюрмі пройшли мої літа**.

Два рази денно на провірку,
І вголос страх слово сказать.
А як виводять на прогулку:
„Дивися вниз, а руки взад!“

Ох, мамо, мамо моя рідна,
Нащо на світ народила,
Нещасну долю наділила,
Тюремний одяг одягла.

Тюремний одяг підозрілий,
Котрий нам жити не дає.
За це нас тяжко так карають,
*Що нашу грудь до волі рве***.

Я багато знаю тюремних пісень. Наприклад, ще таку:

Високії мури та кам'яні стіни,
Залізнії грати міцні
Навік відірвали мене від родини
І думи скували сумні.

Завидую, орле, ти вільная птиця,
Високо літаєш вгорі,
Широкий і вільний шлях твій стелиться
В безмежнім блакитнім просторі“***.

[68] Рошко Р. Із днів праці, скучань та журби в большевицьких таборах // Квітучі береги.— 1975.— Ч. 15.— С. 60.

* Два останні рядки кожного куплету співаються два рази.

** Записав Г. Дем'ян 21 травня 2000 р. під час Свята Героїв у Львові від Тетяни Лейчук, д. Василя, 1924 р. н., освіта середня. Десять років перебувала в ув'язненні. Живе у селі Соснівці біля міста Червонограда Львівської области.

*** Записав Г. Дем'ян від Тетяни Лейчук.

Залишилися свідчення й самих емґебістських катів-убивць про те, що не раз бували випадки, коли засуджені українські патріоти йшли на страту співаючи. Одну з таких розповідей, яку записав і опублікував Б. Савка в тернопільській газеті „Тернистий шлях", мабуть, варто відтворити мовою оригіналу, мовою окупанта: „Побитые, порой поломанные, они шли, крестились, молились, пели гимн, кричали „Слава Украине", но не просились. Между тем, редко кто из них знал, куда мы их ведем. Просто чувствовали, что идут на смерть. Ведь мы их ставили не под стенку, а убивали так.

— Як це так? — перепитав я [Б. Савка].

— Очень просто. В то время, когда вели по коридору, обушком били в потылочную часть головы. То получалось класно, почти без крови. Ударишь, подергается раз—два и — конец.

— Який же це обушок?

— А вот какой, как железнодорожники букши в колесах обстукивают — маленький, с длинной ручкой. Держишь в рукаве, не видно, когда надо — высунул, раз ударил и — готово..."[69]

Та головною героїнею цієї важкої розмови була дівчина, дочка священика й активна провідна діячка ОУН, прізвища якої авторові поки що не вдалося встановити. Кат, який працював у станиславівській емґебістській в'язниці, далі розповідав: „Однажды в тюрьму привезли молодую красивую девушку. Поймали стерво бандеровское, когда, отстреливаясь, уложила полвзвода наших солдат. Расстреляв все патроны с автомата, хотела взорваться гранатой, но граната не сработала. Взяли живой [...]

Как мы ее только не мучили: сначала били телефонными плетками, вся кожа на пальцах рук полопалась, когда прижимали дверью, били гвозди в пятки, за волосы подвешивали вверх и так держали, пока не теряла сознание, кололи грудь, подвешивали за ноги, несколько раз теряла сознание, отливали, но ничего так и не сказала. Отольем водой, станет на ноги и кровью плюет нам в лицо [...] Ту девку-бандеровку убить было поручено мне [...] А ее перед тем, как убить, втроем еще хотели изнасиловать. Рвалась, падло, кусалась, побили мы ее крепко, но не далась [...] И я повел по коридору убивать. Она поняла, куда веду, ибо крикнула: „Прощайте, брати! „Дзвінка" (не то, что-то вроде того) іде на смерть!" Повернулась ко мне, с ненавистью что-то сказала, шла и пела [...] Пела бандеровский гимн „Ще не вмерла" [...]

Как только ступила на канализационную решетку, с рукава я высунул обушок и сильно ударил ее. Ударил и не попал куда надо, ведь опьянел уже [...]" Далі дівчина „опустилась на руки, але не впала. Тоді кат ногою притиснув її до бетону і став бити по голові обушком, поки не вискочив мозок"[70].

Побутування тюремних пісень було настільки поширеним, що серед українських політв'язнів здається неможливо знайти людину, яка б не подала на цю тему важливої інформації. І роблять це, як звичайно, без попередньої домовлености. Одне з таких експромтних свідчень залишив стрілець УПА Володимир Максимович зі Львова: „Я сидів у лагерях не

[69] Савка Б. „Мы их не стреляли, мы их убивали просто так, обушком" // Тернистий шлях (Тернопіль).— 1992.— 15 серп.

[70] Там само.

оден рік — цілих п'ять на Калимі. І були наші дівчата — в шахті працювали. Тільки в них зуби біліли і очі блистіли, бо пил обсідав. Але які вони горді були, як вони співали! Ми сиділи осібно, але я часом ішов туди дещо полагодити в них і дещо запитував, то вони з гордістю казали: „Так, ми несем хрест тяжкий. Той, який наші діди-прадіди прогавили. Ми нині гордимося, що ми несем той хрест за Батьківщину. Ми віриМ!"

Але це було, як вони співали ту пісню:

Там дівчина воду брала
І повстанця повстрічала.
Ти, повстанче молодий...

Або оту пісню:

Осінній дощ уже упав
І листя вже зів'яло,
А посіпаки нас вели...

Ой тямлю, тямлю я той час,
Ти плакала за мною
І на прощання раз у раз
Махала хустиною...

І таких багато-багато! Це просто не віриться, які то люде були. Яка то гордість національна була! Де вона ділася тепер? Та вона не зникла. То на сотні років буде згадувати народ. Скільки то можна вже п'єс поставити! Скільки то можна вже фільмів показати! Але я вірю, що то буде. Це просто чудо нашої історії! Як я перейшовся тут, у Львові, на Полтевні в сорок шостім році ще. Як нас повели на прогулку, наші хлопці — всі в формі, в чоботьох! Як вони йшли і співали:

Гей, лента за лентою
Набої подавай!
Український повстанче,
В бою не відступай!

Надзирателі навіть не чіпали, а вони співали. П'ятнадцять хвилин була прогулка. Аж просто не віриться, які то люде були.

І ніхто з них не жалів за тим, що сидить. Я не чув ні від одного бувшого повстанця, щоб він нарікав на свою судьбу. Це було чудо! Де ті люди зараз? Нема їх. Там, по Сибірах — могили і могили. Там, на Калимі, є тисячі і тисячі. Скільки то гектарів треба, щоби їх перевезти і перепоховати.

А як я на Калимі був і коли вмирав хтось із друзів, то по 500—600 кілометрів їхали, щоби по-християнськи їх похоронити. То нам дивувалися ті люди там. Думали, що ми хоронимо принаймні якогось сотника УПА, а то простого повстанця. А після того ми йшли до хати всі разом і там співали пісні повстанські. Люди навкола ходили і слухали, як ми співаємо, як ми себе ведем. „Які то,— кажуть,— люди! Та вони нам справжню культуру привезли! Як свята святкувати Різдвяні, Великодні".

Ми брали відгули, щоб тільки бути свобідними на свята. Ходили колядувати одні до других. Зустрічалися, знайомилися. То було всюди так після смерти Сталіна. Вже відкрили бараки, бо нас під замком тримали. Вечером „Отбой!“ — всьо, вже не мав права вийти. А потому, після того вже ми ходили вільніше...

Які то люди були. І каждий знав, що десь там родина його на Сибірі вивезена. То всьо.

Я, звичайно, не мав ніякої звістки, бо я сидів під чужим прізвищем — Кузь Степан. Чуже прізвище собі взяв, щоб вратувати родину. Я попав під Ходоровом ранений, і вони не везли мене до Львова, а до Стрия. Якщо би до Львова, то я би не міг приховати. А це дрогобицький суд. Рік мене в Стрию тримали і так тринадцять років стратив...

Ми співали пісню:

Сидів я з двома товаришами,
Котрих замучили кати,
А мене взяли закували
Навік до темної тюрми.

Сиджу я на кам'яній лаві,
Желізо на руках бряцить,
Нічо не видно, тільки вгорі
Мале віконечко блищить.

І світить місяць, світить ясний,
Світить на кам'яну стіну.
Прошу тя, місяць: зійди нижче,
Суши на ранах кров мою!

Ой світить сонце, світить ясне,
Світить на кам'яну стіну.
Прошу тя, сонце, зійди нижче,
Розкажи нам про Вкраїну.

Що там діється на Вкраїні?
Чи там панують ще кати:
Одних стріляють, других мучать,
Третіх саджають до тюрми.

Одних стріляють, других мучать,
Третіх саджають, четвертих б'ють,
А поміж нашими братами
Свіжі могили все ростуть.

А ще любили співати в таборі:

Нас питають, якого ми роду
І для кого торуємо шляхи.
Таж то ми на вратах Царгороду
Залишили залізнії щити.

Таж то наша долоня шершава
Так стискала залізного меча,
Що німіла зухвала Варшава
І Суздаль мимоволі дрожав.

Ми водили на Москву Жиґмонта,
На Полтаву варязькую рать.
Ми карали Росію за Суздаль,
За Базар ми ще будемо карать.

Певно, всі наші знали й пісню:

Нічка була темна, всюди було тихо,
До села стихенька підкрадалось лихо.
Розійшлися кати попід наші хати,
Арештують друзів за підпільну працю.

Друзів арештують, в'яжуть назад руки
Та й вивозять друзів до тюрми на муки...

Її в Стрию найбільше співали. Ну й багато просто повстанських співали, коли лише вдавалося"*.

Дуже важкими були й умови життя тих українців, яких лише депортували з отчого краю. Наукова співробітниця Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України у Львові Ярослава Грендиш розповідає: „Я все так думала: ті люди, які були вислані з 1939 по 1960-й рік у Сибір, то аж до Владивостока, то майже так само, як у тюрмі. По дорозі так викидали старших людей і дітей по ровах, що ніхто й не знає, де їх кісточки. А часто просто пси їх розтягали. Воду давали з якимись черваками, брудну... Люди ніяких не мали санітарних умов...

А холод був страшний... На Покрови в сорок сьомому році той сніг як зачав падати, мороз... У вагонах всі стіни обмерзли ледом... Коли вже нас привезли у ті бараки, то так було: десь три метри в землі і над тим тільки дашок. Але перед тим нас загнали в ту „прожарку" і нас „прожарили", як кажуть. Люди лишились голими, роззутими. Всьо полетіло в людей. І вни загнали нас у той барак, то в цьому бараку було чомусь дуже багато вужів. То діти так кричали — боялися того...

В чотирнадцять років вже виписували в шахти дітей [на роботу]. То було так, що кожного дня десь хоронили... Якось одну дівчину ховали. Мама сама лишилася, а старший син був у тюрмі... То панахиду правили, а потім уже такі народні пісні... Між ними й похоронну таку:

Пам'ятайте, християне,
Що ся потім з нами стане
Навіки.
Всіх по смерті жде дорога
Чи до неба, чи до пекла
Навіки...

* Записав Г. Дем'ян 19 травня 2000 р. у Львові (просп. Свободи, 15, Інститут народознавства НАН України, кімн. 21) від Володимира Максимовича, с. Михайла, 1925 р. н., освіта шість класів.

Там дуже багато було молоді... Нас забрали за брата, за батька... З родини троє було суджених...

Коли ми збиралися поговорити чи заспівати, то так, щоби не було близько якоїсь паскуди. А комендантом у нас був якийсь офіцер-власовець. Він розганяв, коли молодь збиралася поколядувати чи поспівати пісні. Кричав: „Вы понимаете? Вы никогда не возвратитесь домой... Вы знаете, что Россия всегда была над Украиной, а вам захотелось самостоятельной Украины. Этого никогда не будет!"

А мама моя каже: „Ти дурню дурний, ти продав свою батьківщину, а ми ніколи своєї не зраджували. Ми проти німця воювали і проти Росії, а не проти своїх братів... Ми ще повернемось додому, а ваші кістки і після смерті будуть запльовувати". І він утікав до тої свої каюти, а ми далі співали...

Співали ми різних пісень, але й повстанських... А коли були якісь такі слова, що могли прискіпатися, то трохи змінювали, щоби не наразитися... Майже всі знали пісню „Нічка була темна". Співали „Зелений гай, пахуче поле" Павла Грабовського. То був видатний письменник, він і помер на засланні... Я дуже знаю багато про Павла Грабовського. Він хворів туберкульозом і писав до Івана Франка, щоби його як не на Україну, як Шевченка перевезли, коли умре, а хоть на межу України. То такий заповіт його був.

Була біда і ми навіть тоді, коли співали, то переважно сумні пісні, повстанські, тюремні. Я вам лише по одному—два куплети згадаю з них. У Різдвяні свята колядували. А колядка „Сумний Святий вечір в сорок шостім році" виконувалася як гимн засланський. Пам'ятаєте:

Сумний Святий вечір
В сорок шостім році:
По всій нашій Україні
Плач на кождім кроці.

Сіли до вечері
Мати з діточками,
Замість мали вечеряти,
Облилися сльозами[71].

Або також дуже популярною була пісня, можна сказати, родинна, бо то дуже багато сімей порозлучали...

Люба матусю, я все думками
До тебе лину як ніч, так день,
Тебе я бачу в своїй уяві
І голос чую твоїх пісень[72].

А хлопці частіше і гуртами, й по одному, навіть у найбільшій біді наспівували:

---

[71] Повний текст див.: Колядки і щедрівки / Упоряд., вступ. стаття, прим. М. С. Глушка.— К., 1991.— С. 90—92.

[72] Повний текст див.: Пісні УПА.— С. 231.

Забудь мене, моя матусю,
Забудь мене, що я твій син —
Як був малий, то ти раділа,
А як підріс — кати взяли[73].

Не раз здавалося, що навіть голод така пісня допомагала менше відчувати, хоч і сльози котилися, коли її співали:

Гарні вечори на Україні,
А ще гарнішії днини...
Та й ходив хлопець в такі вечори
До свої любої дівчини...

Вже авто їде, сигнал сигнує,
Сам я не знаю, по кого,
Штири солдати — енкаведисти,
Певне, по мене молодого[74].

Співали „У неділю дуже рано мати до тюрми прийшла", „Ой плаче, тужить стара мати", „Присудили мені жить в чужій стороні". Але, знаєте, дуже співали повстанські пісні.

Співали також і про Степана Бандеру, але називали інше прізвище. Про Євгена Коновальця, але також його прізвища не згадували. Звичайних народних дуже багато співали, церковних... „Боже великий, єдиний"... А там були й професори, вчені люди, то так нас збирали тихенько і вчили нас української історії, мови, літератури, розказували нам... А пізніше вже вони почали розсилати з тих бараків. Їм не подобалося, що наші люде були там згуртовані, то вни мішали так різні національності... То лагеря були, сиділи в бараках. Ми були в Прокоф'євську. Ми не мали права кудись поїхати. Приходили щотижня й реєстрували, коли кого нема. Та то було як у тюрмі. А злидні, а голод. Та то страшне нещастя"*.

Патріотична пісня допомагала арештованим переносити шалений морально-психологічний тиск, звірячі побої і катування, майже без винятків практиковані слідчими і тюремниками, ставала доказом незламности борців за волю. Одна з учасниць Процесу 59-х, на жаль, не підписана під своїм спогадом „Я була засуджена на смерть", тоді студентка Львівського університету, розповідає: „Ніколи не забуду українського Різдва у большевицькій в'язниці 6 січня 1941 р. Крізь віконце камери могли ми ствердити, що надворі прегарний, погідний вечір. На даний знак увесь жіночий корпус почав співати стару українську колядку „Бог предвічний". Мертву в'язничну тишу перерізав наш сильний, вільний спів із повних грудей. В одну мить підхопили пісню інші корпуси й поки сторожа спохватилася, радісна колядка про народження Христове була проспівана до кінця. Правда, багато декому з нас ця пісня коштувала добрий шматок життя й здоров'я. Я мала щастя: мене цим разом не били. Від чо-

[73] Повний текст див.: Пісні УПА.— С. 230.

[74] Повніші тексти і варіанти див.: Там само.— С. 226—227.

* Записав Г. Дем'ян 19 травня 2000 р. у Львові (просп. Свободи, 15, Інститут народознавства НАН України, від. фольклористики, кімн. 21) від Ярослави Грендиш, д. Дмитра, 1934 р. н., освіта вища. Живе у Львові. На засланні пробула десять років.

тирьох днів лежала я майже непритомна по одному з найтяжчих допитів, і тільки цей спів повернув мені свідомість життя“[75].

Не обходилося без пісні і перевезення в'язнів і депортованих до місць відбування покарань. На повний голос звучали вони під час відкритих виступів проти сваволі тюремників, що були прямим продовженням національно-визвольної боротьби в отчому краї. Видатний діяч ОУН і теоретик націоналізму Ярослав Стецько бачив цей незаперечний зв'язок і з повною підставою твердив: „У підпіллі України сформувалися підвалини героїчної доби [...] 500 українських жінок у Кінґірі з піснями Української революції на устах йдуть на смерть під московські танки в обороні своїх ідеалів“[76].

Але значно частіше, певна річ, пісня звучала в таборах. Співали в різних ситуаціях, навіть радіючи з нагоди смерти диктатора СРСР Йосифа Сталіна і сподіваючись якихось змін і певного полегшення своєї сумної долі[77]. Згадуючи той свій день на Колимі, політв'язень Пантелеймон Василевський писав: „Табір гудів, мов велетенський ярмарок: співав, верещав, вигукував, танцював; усіх охопила несамовита радість [...]

У секціях кожного барака творилися стихійно національні групки по 3—4, по 10—15 осіб, які співали своїх рідних пісень, а подекуди українці дружно вдарили „Ще не вмерла“[78].

Односельчанка і своячка, одна з найкращих вихованок Олекси Гасина, згодом начальника Головного Військового Штабу УПА полковника „Лицаря“ і провідного діяча ОУН (18 липня 1907 — 31 січня 1949) із Конюхова на Стрийщині, активна учасниця націоналістичного руху, прекрасний знавець і виконавець народних пісень, довголітній політв'язень Омеляна Войцехович залишила прекрасний спогад „Нас було десять тисяч у Кенгірі...“[79], ніби спеціально написаний для ілюстрування цього матеріалу. І сказала більше, ніж до неї зробили на цю тему вчені-фольклористи. Враховуючи винняткову пізнавальну і наукову вартість її спогаду, вважаємо доцільним і навіть необхідним навести тут хоч би кілька уривків з нього.

Перший стосується визначного діяча ОУН Михайла Сороки (27 березня 1911 — 16 червня 1971)[80]. „Хоч ми жили й надголодь, цього не відчу-

---

[75] Я була засуджена на смерть // Західня Україна під большевиками. IX. 1939—VI. 1941 / Збірник за ред. Мілени Рудницької.— Нью-Йорк, 1958.— С. 420—421.

[76] Стецько Я. Новий світ з підпілля України // Стецько Я. Українська визвольна концепція: Твори.— [Мюнхен], 1991.— Т. 2.— С. 196.

[77] Василевський П. Березневі дні 1953 року: (Спогад) // Біль: Альманах (Львів).— 1990.— Вип. 1.— С. 98.

[78] Там само.

[79] Войцехович О. Нас було десять тисяч у Кенгірі... // Біль.— 1990.— Вип. 1.— С. 102—116.

[80] Докладніше про нього див.: Провід Організації Українських Націоналістів. Сл[авної] п[ам'яти] Михайло Сорока // Визвольний шлях.— 1991.— Кн. 12 (525).— С. 1465—1466; Повернення на Батьківщину тлінних останків сл[авної] пам['яти] Михайла Сороки // Там само.— С. 1466—1468; Гусяк О. Нескорені Катерина Зарицька і Михайло Сорока // Там само.— 1990.— Кн. 10.— С. 1203—1209; Караванський С. З Богом у серці: До 85-річчя від дня народження М. Сороки // Там само.— 1996.— Кн. 2 (575).— С. 194—195; Кремінярівська М. В Сибірі: (В 10-у річницю смерти сл[авної] п[ам'яти] М. Сороки: (Хроніка) // Там само.— 1981.— Кн. 6.— С. 728—737; Кн. 7.— С. 842—850; Кн. 8.— С. 950—957; Паламар П. Дві долі // Там само.— 1997.— Кн. 7 (592).— С. 841—843; Дужий П. Слово побратимові // Державність.— 1991.— № 3.— С. 5—6; Михайло Сорока // Там само.— С. 3—4.

вали і в пам'яті не зафіксувалось. Ми жили емоціями. Богослужіння, молебні, репетиції хору, концерти і готовність кожної хвилини — на барикади. Не було часу думати про їжу! Які цікаві були концерти! В них брали участь усі народності.

Воєдино всі мови сплелися,
Одна віра колише серця.
У тривогах і на барикадах
Дівча разом з плечем юнака.

Наше гасло — свобода
Для всього народу.
Ми не будем, не будем рабами
І не хочем носити ярма.

Про велику людину, творця цієї пісні та ще багатьох інших віршів із життя політв'язнів, Михайла Сороку, можна багато розповісти. Він був у центрі нашої уваги. З ним ми розучили пісню „Гімн кенгірського повстання". До речі, і мелодія — його. В'язень ще з 40-го року, стільки пережив, що нам було чого послухати і повчитись. З Михайлом Сорокою познайомив мене мій батько. Вони разом були в 1941 році на Воркуті.

Гуляй, шалений, вий пургою,
Підземне царство мерзлоти.
Мій рідний краю, я з тобою
В снігах глибоких Воркути.

Мабуть, у ці дні і був створений цей вірш [...] Михайло Сорока перебував у таборах під час і після війни і помер у мордовському таборі 1971 року, не побачивши свободи, яку так любив, і нам, молодим, цю любов передав"[81].

Глибоко усвідомлюючи духовну вартість для нації і неповторну красу українських народних пісень, О. Войцехович далі розповідає: „Коли зустрічалися з хлопцями, то тільки у справі, або любили разом поспівати чи послухати одні одних.

Наші улюблені пісні були:

Оксано, Оксано, я чую твій голос,
Його з України м'ні вітер приніс.
Я чую, як стогне потоптаний колос,
І бачу я очі твої, повні сліз.

Оксано, Оксано, давно ми розстались,
Та прийде ще час — ми зустрінемось знов.
Моєю любов'ю ти була й зосталась,
Оксано моя, моє щастя й любов!

Любили співати „Гірняка"[82]:

[81] Войцехович О. Нас було десять тисяч у Кенгірі...— С. 109—110.

[82] „Гірняк" — пісня на слова українського поета з Буковини Юрія Федьковича. Див.: Пісні літературного походження.— С. 248—249.

Туман, туман долинами,
Тяжко жити за горами
Гірнякові на чужині,
Не в діброві, полонині...

Або:

На болоті зграя лебедина...

на слова О. Олеся.

А хлопці найчастіше співали:

Ой ви, хлопці, юнаки, молодці,
А де ж ваші коні?
Наші коні стоять на припоні,
А ми у неволі.

Ой ви, хлопці, юнаки, молодці,
Де ж ваші рушниці?
Всі рушниці лежать на полиці,
А ми у в'язниці...

Якось до нашого товариства хлопці привели казаха Колю. Це був невеликого зросту молодий хлопець. На наше здивування, він гарно говорив і співав по-українськи. Хлопці нам сказали, що він повстанець УПА на Волині. У вільний час ми часто стрічались. Одна старша жінка нам зауважила, що ми товаришуємо все з азіатами. Ми відповіли: „Це наш брат, тіточко, а при тім український партизан".

Під проводом Сороки ми вивчили „У гарячих степах Казахстану", співали „Любіть Україну" на слова Сосюри під мелодію „Соколи, соколи, ставайте в ряди" (цю пісню співало при читальнях „Просвіти" молодіжне товариство „Сокіл"[83]) [...]

Часто солдати підступали до барикади і відступали під зливою каміння, що в них кидали оборонці. Солдати поки що не стріляли.

Запам'яталася гуцулка Параска в ці дні. Вона так гучно вміла свистіти, що заглушила б, мабуть, гудок паровоза. Усі зривалися і бігли на барикади. І відважна була, як тигриця. Знала багато коломийок. Як почне співати — не переслухаєш: мало дня і мало ночі.

Дорогі мої подруги. Нас доля розкинула по всьому світу, але ще й досі я бережу в пам'яті пісні, які ви мені подарували. Їх не відняли на „шмонах", не забрали й пізніше, коли в хаті робили трус [...] поміж книжками.

Броня Гайлюте, литовка, подарувала мені пісню „Ір гевено йовнес партізанас".

Ірина Рукойжене — „Немана лядас ішлаус", а я їй — „Гетьте, думи, ви хмари осінні".

А Еліта Гребінайте просила навчити її пісню „Дівчирино" — так вона назвала „Ой видно село" з приспівом „Дівчино-рибчино".

Кореянка Цін За навчила мене „Горадзі торадзі".

[83] Провідним діячем Товариства „Сокіл" у рідному селі авторки був Олекса Гасин, пізніше полковник УПА „Лицар". Докладніше див.: Центральний державний історичний архів України у Львові, ф. 312, оп. 1, спр. 379, арк. 7—10.

Карл, грузин, коли ми разом перевіряли стійкових на барикадах, навчив мене грузинською мовою „Суліко“ (одну, правда, стрічку).

І коли я співаю, згадую вас, хоч і не знаю, куди кого доля закинула“[84].

Значну частину пісенного репертуару О. Войцехович авторові цього матеріалу пощастило записати на магнітофонну стрічку ще в 1982 р., серед них і згадуваний фольклоризований твір „Гірняк“ („Туман, туман долинами“ зі значно зміненими словами буковинського поета Ю. Федьковича, більше відомими в літературі під авторською назвою „Як я, браття, раз сконаю“[85]). Потім повторну фіксацію цього скарбу зробив і В. Сокіл. На жаль, доводилося оберігати талановиту жінку від нових переслідувань з боку КДБ, який не переставав за нею стежити, і тому політично загострених пісень за мовчазним порозумінням виконавиці і фольклористів не занотовано. До того ж, Омеляна Войцехович була дружиною поета і політв'язня Віктора Рафальського, який у той час ще томився у російсько-більшовицьких катівнях[86].

Мирослав Мелень із Моршина, який за працю в Українському Національному Фронті, що діяв протягом 1964—1967 рр., також відбував тривале ув'язнення, подає цікаві свідчення. „Я маю пісню, яку вважали гимном в'язнів Мордовії 1970-их років. Зараз я точно тексту не згадаю відразу, але в моїй книжці то є. Потім ми співали таку пісню етапу:

Ми повернемся, ми повернемся —
Скоро зоря заграє наш час.
Ми повернемся, ми повернемся —
Ви любіть, та не зраджуйте нас.

В кого мати чи вірна дружина,
По Сибірах зацьковані брати,
Силу з'їла каторга й чужина,
Та ми вірим, коханая, тобі.

Ми повернемся, ми повернемся...

Ми з дитинства не знали утіхи,
Все віддали сповна боротьбі.
Нам лиш сниться спокій і рідні стріхи,
Та ми вірим, коханая, тобі.

Ми повернемся, ми повернемся...

Тут під словом кохана розуміють Батьківщину-Україну. То співали, коли йшли до вагона чи в етап...

Або таке. Сидимо коло кітла, хтось дістав передачу, і відводимо душу. То називається „Пісня мордовського в'язня“. То ми співали ще в Норильську, а потім я то трошки переіначив. Я вам кусочок заспіваю.

[84] Войцехович О. Нас було десять тисяч у Кенгірі...— С. 110—112.

[85] Федькович Ю. Як я, браття, раз сконаю: Думка // Федькович Ю. Твори: У 2 т.— К., 1984.— Т. 1.— С. 68—69.

[86] Чумак О. „Я люблю життя!“ // Гомін волі (Стрий).— 1995.— 30 трав.

Стогне дрімуча тайга,
Бродить туман по болоті,
В'язні змучені йдуть.
„Гей, подтягніся, сволота!“

Рване лахміття надів,
Тюльки й баланди похлепав,
Край нишком рідний згадав
І на развод поталапав.

Гав-гав-гав-гав-гав-гав!
Скарєє, скарєє, скарєє!
Гав-гав-гав-гав-гав-гав!
Всьо злєє, всьо злєє, всьо злєє.

Зранку там пили гудуть,
Стогнуть тужливі акорди,
А на воротах вже ждуть
Ситі чекістські морди.

Вчора ти був ще юнак,
Нині ти строго опасний,
Кажуть: „Любив ти не так
Матір і дім рідний власний“.

Гав-гав-гав-гав-гав-гав!
Тут і тунгуз, і латиш...

То довгий такий текст. Я вам пришлю“*.

Пісня допомогла пережити страхіття російських тюрем і таборів дуже багатьом політичним в'язням, серед них і бандуристці з відомої капели Юрія Сінгалевича, учасниці повстанського руху, медсестрі Українського Червоного Хреста Мирославі Гребенюк, про що вона неодноразово сама згадувала[87].

І все-таки найчастіше українські тюремні пісні звучали і звучать серед селян, інтеліґенції та робітництва, які живуть на волі. Співають їх практично будь-коли: під час календарних обрядових і національних свят, на хрестинах і весіллях, подекуди й на похоронах. Прикладів безліч. Один із них, до того ж характерний, опублікував Степан Бойко в періодичному виданні „Рани“, що виходить як додаток до газети „Галичина“ в Івано-Франківську, але поза межами тієї области його одержувати дуже непросто.

„Головним для нашої, як і для кожної української родини на Святвечір, було гідно приготовити себе, свою душу, свою хату. Ця вечеря, хоч і пісна, але багата, бо має аж 12 страв [...]

І ось на небі появляється довгоочікувана вечірня зоря. Під ногами скрипить сніг, мороз щипає за вуха, ніс, і ми тікаємо до хати... А тут уже

---

* Записав Г. Дем'ян 30 травня 2000 р. у Львові біля Личаківського цвинтаря від Мирослава Меленя, с. Олекси, 1929 р. н., освіта вища, мешкає у місті Моршині (вул. З. Красівського, 11) Стрийського району Львівської области.

[87] Жеплинський Б. Рятували пісня і бандура // Поклик сумління (Львів).— 1995.— Черв.— № 20 (220).— С. 4.

й свічка на столі горить, а брат запалює лампадку під образком маленького Ісусика. Дід Гнат віншує:

Зичимо вам, пане господарю, з тими святами щастя і здоров'я! Дай, Боже, святкувати на радості, в добрім здоров'ї, а на другий рік ще кращих і веселіших свят дочекатись...

Вечерю почали з куті [...] По вечері починаємо колядувати [...]

На вулиці загуділи мотори. Дід — до сіней, ми за ним, у двір...

Облавники у валянках зіскакували з авт і групами по п'ять осіб пішли по вулицях. Залаяли пси. „Або облава, або в Сибір вивозити будуть",— сказав дід і пішов до тітки Ганни... Дідова сестра була в селі за багачку: 25 моргів землі, добре обійстя, нова хата під бляхою. На підході до двору діда зупинили:

— Стой, хода нет!

— Я до сестри,— сказав дід...

— Топай отсюда, ее за двадцать минут повезут...

— Де ваш командир? — запитав дід, почувши плачі і матюки солдат...

„Не поїду зі своєї землі, за що?" — кричала тітка Ганна, але солдати заштовхували її до хати, а два сини і донька в сльозах виносили з хати домашній скарб, хліб. Солдати кидали все в криту машину... Прийшов голова сільради Погребнов з лампою і переписав худобу, а хатні речі описав офіцер.

Загуділа машина, з криком винесли тітку Ганну і вкинули за руки і ноги в кузов. Село сполошилося, гасили свічки в хатах, тікали під церкву, на цвинтар... На Заболотівській вулиці у відчаї лементували жінки і діти, вкинуті в кузов авта. Ракети одна за одною освітлювали село [...]

На другий день ми дізнались, що з села вивезено чотири бандерівські сім'ї і дві „куркульські" [...]

Та влада все одно щорічно відсилала у Сибір по п'ять—сім дворів [...]

Гості на Степана співали коляду, що залягла мені в серце:

Сумний Святий вечір
В сорок п'ятім році —
По всій нашій Україні
Плач на кожнім кроці.

Сіли до вечері
Мати з діточками,
Замість мали вечеряти,
Вмилися сльозами...

Мама переживала і щохвилі виходила надвір і за браму, поглядаючи, чи не йдуть облавники. Я йшов за нею, а з хати тихо доносилось: „Сіли до вечері..."

Тоді мама зодягла мене, винесла нарти і просила їздити по вулиці і наглядати: якщо щось буде підозріло, то дати знати. Але і на вулиці чув:

Заплакану матір
Діточки питають:
— Мамо, мамо, де наш тато?
Чом не вечеряють?

— Тато наш далеко,
В холоднім Сибіру
Споминає Святий вечір
Й українську віру...[88]

Уже згадувалося, що окупаційний режим жорстоко переслідував людей, які співали пісні такого спрямування, навіть дітей і підлітків, які формально жили на волі. Цілковите свавілля панувало в тюрмах і таборах.

За виконання будь-якої пісні, а тим більше тюремної та ще й політично-самостійницького змісту, російські в'язничні наглядачі суворо карали таких сміливців, жорстоко били, переводили на важчу роботу, кидали до бараків посиленого режиму, карцерів, обмежували листування і навіть стріляли. Чимало відомостей про переслідування за українську пісню в тюрмах і таборах протягом останнього десятиріччя проникло поряд з іншою інформацією і в нашу пресу[89].

Націоналіст-підпільник і політв'язень Петро Кекіш згадує виступ у Воркутинському таборі. „Нагрянув другий тюремний зрив. Як опісля ми довідались, в сусідньому з нашим корпусі, в одній з камер, сиділи п'ять молодих хлопців, які дуже любили співати. Знаючи, що внутрішній режим забороняє в камерах всякі співи, хлопці, щоб відвести душу, частенько співали собі дуже тихо. Поскільки голоси в них були знамениті і виконували вони свої пісні високохудожньо, то надзорові теж було приємно почути гарну пісню в тому, так би мовити, півмертвому співі. Отже, вони вдавали, що нічого не чують, і деякий час все тут йшло нормально.

Відчувши таку слабу сторону надзору, хлопці стали співати кожного разу все голосніше й голосніше. Дійшло до того, що черговий офіцер заборонив їм співати взагалі, грозячи навіть карцером. У відповідь на погрози співаки заспівали на весь голос свою улюблену пісню. Її підхопили сусідні камери і згодом загримів весь корпус. Пісня передалась і на сусідні корпуси, і заревіла тюрма шаленим співом, який покотився далеко за тюремні мури, майже на все місто. Вмить прибіг сюди начальник тюрми і весь його почет, і стали бігати по корпусах, просячи і грозячи, щоби припинити пісню. Але пісня не затихла, поки всю її не проспівали. А пісня називалась „Зоріла золота заграва"[90]. Це трапилося вже після смерти Й. Сталіна, і тюремне керівництво вважало за краще не виконувати своїх погроз"[91].

За умов відновленої державности нашої нації ці твори стали невід'ємною складовою частиною репертуарів професійних і самодіяльних хорів, звучать на вулицях і майданах міст Львова, Києва, Івано-Франківська, Тернополя, Луцька, Рівного, Дрогобича, Самбора, Стрия, Чернівців, Ужгорода і сотень менших та десятків тисяч сіл, під час різних фестивалів, національних свят тощо. Львів'яни та мешканці інших населених пунктів України на завершальному етапі виборювання незалежности захоплено

[88] Бойко С. Сумний Святий вечір в сорок п'ятім році...: Спогад // Рани: Додаток „Галичини".— 1999.— 23 січ.
[89] Семаньків І. Великдень 1949 року // Зона.— 1992.— № 2.— С. 166—167.
[90] Кекіш П. Поза межами правосудя.— Торонто; Львів [1986; час закінчення рукописі, рік видання не вказано].— С. 94—95.
[91] Там само.— С. 95.

зустріли програму „Пісні з-за ґрат", з якою виступав талановитий гурт „Не журись". Подібне ставлення наші краяни виявили й до гурту Остапа Стахіва, тріо Мареничів та інших. Упродовж багатьох років тюремні пісні не виходять з репертуару львівських хорів „Повстанець" (диригент З. Кріль), „Гомін" (керівник О. Цигилик), „Вірли" (диригент М. Процев'ят), „Нескорені" (диригент Б. Сімович), „Відгомін" фольктеатру Остапа Стахіва. Їх радо виконують самодіяльні об'єднання співаків у більшості міст і містечок, навіть сіл у Галичині, на Волині, подекуди й на Наддніпрянщині. Звучать ці пісні під час таких фестивалів, як „Повстанські ночі", „Сурми звитяги", на Святах Героїв, ювілеях ОУН і УПА та багатьох інших заходах.

Диригент хору „Повстанець" Зеновій Кріль з приводу розглядуваної теми розповідає: „Наш хор має ряд тюремних пісень. Зокрема „Закотилося сонце за горами". То авторська пісня професора Академії ветеринарної медицини Панаса Столярчука. Свої слова він склав на музику знаменитого маршу „Слов'янка", і вона в нашому репертуарі є. І одинадцятого червня цього року біля пам'ятника жертвам комуністичних злочинів у Львові будемо її виконувати. Того числа проводитиметься день пам'яті політичних в'язнів, замучених у львівських тюрмах російсько-більшовицькими катами в червні 1941 року. Тоді мають взяти участь також хори „Відгомін", „Нескорені" і „Орфей". Наш хор співає також пісню про луцьку тюрму, в якій більшовики замучили багатьох українців.

Співає наш „Повстанець" ще відому тюремну пісню „Згадай мене, матусю"*.

Українські тюремні пісні, як видно з поданого матеріалу, є надзвичайно цікавим у науковому і образно-поетичному плані явищем нашої національної фольклористики. За порівняно короткий, як для історії фольклоротворення, час виникла й набула масового поширення настільки численна й жанрово розмаїта тюремна пісенність українського державницького змісту, що з нею зможе змагатись лише дуже невелика кількість інших тематичних пластів.

Серед політв'язнів, членів їхніх родин і знайомих авторові цієї праці не випадало зустрічати типових для російських в'язнів-побутовиків так званих блатних тюремних пісень. Навіть порівняно кращі з каторжанських творів українці переробляли на свій лад, як, наприклад, пісню „В далекім степу за Байкалом".

Тюремна народно-вокальна творчість, враховуючи тодішні історичні події, не могла не виникнути. Вона великою мірою доповнює повстанську пісенність, збагачує її хвилюючими образами і поетичними знахідками, сприяє консолідації всієї нації, посиленню її готовности до праці над зміцненням здобутої незалежности і захисту від можливої аґресії ласих на чуже добро сусідів, які аж ніяк не всі змирилися із втратою такої важливої у стратегічному геополітичному плані й багатої на природні ресурси недавньої колонії.

Якщо у багатьох інших жанрах народної пісенности останньої чверти XX ст. у зв'язку з масовим поширенням радіомовлення, телебачення, звукозаписувальної і звуковідтворювальної техніки процес творення нових

---

* Записав Г. Дем'ян 30 травня 2000 р. у Львові біля Личаківського цвинтаря від Зеновія Кріля, с. Мирона, 1934 р. н., освіта вища.

зразків дуже звузився[92], а то й зовсім припинився, то цього не можна сказати про тюремний пласт. Тут, особливо в тих реґіонах України, де боротьба ОУН і УПА була найбільш масовою, жертовною і тривалою, практика складання людьми з різних суспільних верств тюремних пісень, їх поширення і фольклоризації активно триває.

Вони мають своїх слухачів серед усіх суспільних верств українців. Відомий літератор і політв'язень М. Осадчий у статті „Біль" — білль на право бути в літературі" ще в 1990 р. писав: „Оракули соціалізму та комунізму від Сталіна до Брежнєва мали достойних себе жерців — катів українського народу генералів Полуднів та майорів Гальських*.

Не передати мені свого збудження, коли я слова першої почутої в ув'язненні пісні зустрів у першому числі літературного альманаху „Біль", що його оце тримаю в руках і який підготував під егідою Львівського Клубу репресованих (голова О. Матещук) колишній сталінський неповнолітній в'язень, а тепер інженер М. Дубас. Над піснею, замість імені і прізвища, читаю: „НЕВІДОМИЙ АВТОР", внизу — „Інта, 1948 рік".

Я почув цю пісню у червні 1966 року"[93]. Автор має на увазі пісню „За мурами цвітуть каштани", в якій збережено мотиви поезії Б. Кравціва[94]. М. Осадчий з властивою йому образністю згадує й інші приклади впливу рідної пісні на в'язнів. „І раптом десь на позаворонезькій пересилці крізь надсадне дихання вгодованих вівчарок, крізь звірячі окрики наглядачів та гусяче схарапуджене ґелґання „побутової шантрапи", мов підсніжник з-під відталої весни — чистий баритон пісні, в мелодії й словах якої ціпеніє тюрма:

Оксано, Оксано, я чую твій голос,
Мені рідний вітер з Вкраїни приніс.
Я чую, як стогне потоптаний колос,
І бачу я очі твої, повні сліз.

Голос волі? Не голос, а суть волі з камери пересильної тюрми, крізь козирки заґратованих і затінених вікон:

Оксано, Оксано, давно ми розстались.
Та прийде ще час — ми зустрінемось знов.
Моєю любов'ю була ти й зосталась,
Оксано, ти щастя моє і любов.

Ув'язнена Україна, але не ув'язнена пісня історично поневоленої нації. Пісня, як, може, єдина реальність трагічної долі українців упродовж віків, пісня, що обнадіює і підносить дух. Згодом я познайомився і зі співа-

---

[92] Ященко Л. Пісня в нашому побуті // Духовна культура України: якій їй бути завтра? Міжнародний фестиваль українського фольклору „Берегиня". 23—26 вересня 1993 р.— Луцьк, 1993.— С. 41.

* Полудень — начальник Львівського обласного управління КДБ, Гальський — один зі співробітників цієї репресивної інституції, під псевдонімом „Клим Дмитрук" фабрикував антиукраїнські псевдопубліцистичні фальшивки.

[93] Осадчий М. „Біль" — білль на право бути в літературі // Біль.— 1990.— Вип. 1.— С. 161.

[94] За мурами цвітуть каштани // Там само.— С. 152.

ком — це був соліст політичного табору Сталіна і один з двох утікачів з брежнєвських катівень — Роман Семенюк"[95].

Такі ж функції тепер виконують й інші повстанські пісні, які в національно-патріотичному плані є неперевершеними зразками високої духовности в усьому нашому фольклорі, почавши від найдавніших часів і завершуючи рубежем другого й третього тисячоліть. На жаль, і в загальноосвітніх та вищих школах, коледжах, дитячих садочках, в Українській армії та міліції, не кажучи вже про Службу безпеки на теренах Центральної, Східної і Південної України, це величезне духовно-патріотичне багатство майже не використовується, хіба за дуже рідкісними винятками. Зате їх не забувають ті українці, які самі або ж їхні батьки чи старші брати і сестри все віддавали для великої справи національного визволення і готові були за це жертвувати навіть своїм життям. Так само роблять і мільйони однодумців і послідовників таких патріотів практично усіх вікових груп.

Активне побутування давніших і творення нових повстанських пісень, у тому числі й тюремних, є неспростовним підтвердженням найвищого народного визнання справедливости й благородности, героїзму і жертовности українського національно-визвольного руху 1940—1960 рр., його величі і безсмертя.

Сама ж повстанська народнопісенна спадщина разом із тюремно-патріотичною є важливим внеском у національну духовність не лише України. Вона допомагає й іншим обізнаним з нею щирим поборникам волі й незалежности своїх народів. Повільно, але незворотно це багатство стає відомим різним націям Сходу і Заходу, проникає в їхні культури і сприяє остаточній ліквідації потворних і антилюдських залишків колоніалізму на нашій планеті.

Hryhoriy DEMIAN

UKRAINIAN POLITICAL PRISON SONGS

Ukrainian national and political prison songs with their great functional significance and considerable numbers constitute a very important component in the Ukrainian folklore of 1920—2000. Before the Ukrainian nationalist movement, patriotic themes used to be infrequent. As the former got underway, however, especially at the time of a mass armed political and ideological combat and liberation movement led by the Ukrainian Nationalist Organization (UNO) and the Ukrainian Insurgent Army in the 1940—1960ies, these grew into one of the most powerful multi-genre themes in Ukrainian poetic folklore.

The article, being the first attempt of the folklore research to look at the evolution, content and genre diversity found in the Ukrainian prison songs of popular and literary origin, gives us heart-rending pictures of unheard-of suffering. It also provides evidence of courage shown by Ukrainian patriots imprisoned by the Polish, German, Russian and other invaders. The author places a special emphasis on the functions this extraordinary genre serves and also the most typical patterns that emerge as it develops. The author goes on to prove that even now, at the beginning of the third millenium, it keeps evolving and developing new themes.

Ukrainian patriotic prison songs have become known to many nations in the West and East, Africa and Australia. According to the author, they cut across cultures and can go some way toward eliminating the remaining anti-human and ugly manifestations of colonialism in the world.

[95] Осадчий М. „Біль" — білль на право...— С. 160.

Тетяна ІВАНОВА

РОСІЙСЬКА ФОЛЬКЛОРИСТИКА В ОСТАННЄ ДЕСЯТИРІЧЧЯ XX СТОЛІТТЯ

У 1990-ті рр. російська фольклористика розвивалась під знаком тих змін, які відбулися у суспільній свідомості в епоху перебудови. У науці закріпились тенденції, накреслені ще в попередньому п'ятиріччі. Це передовсім рішучий поворот фольклористики до сучасних жанрів, що побутують в усній традиції у наш час (анекдот, дитячі „садистські віршики“, пісенний фольклор тюрем і таборів та ін.); повернення в науку жанрів, свого часу вилучених з її поля зору з ідеологічних мотивів (духовні вірші, частково замовляння); включення у сферу фольклористики проблем народного православ'я, які замовчувалися наукою радянського часу; зняття з науки „табу“ на вивчення еротичного начала у фольклорі. Названі тенденції у розвитку фольклористики 1990-х рр. випливають, отже, з ідеологічного розкріпачення суспільної свідомости.

Ще одна особливість останнього десятиріччя полягає у зверненні до власної класичної спадщини. Перегляд ідеологічних основ науки про народну культуру визначив, очевидно, для учених необхідність повернутися до деяких імен, які зробили вагомий внесок у її розвиток. Однак зазначені тенденції, обумовлені ідеологічними змінами у суспільстві,— це не єдиний фактор, що характеризує фольклористику 1990-х рр. Наука у цьому десятиріччі розвивалась, реалізуючи також свої внутрішні потенції, незалежні від політичних віянь часу. Так, намічений ще у 1960-ті рр. поворот до дослідження міфологічних уявлень російського народу в оглядовий період отримав остаточне вирішення. У 1990-ті рр. відбулось принципове зближення фольклористики з етнографією; літературознавча складова в науці про усну словесність явно відійшла на другий план. Якщо протягом багатьох десятиріч у центрі уваги фольклористики був жанр, то сучасні вчені розуміють фольклор як явище народної культури, яке має три складові частини: систему міфологічних уявлень, систему обрядів і систему жанрів.

І, нарешті, визначимо ще одну рису нинішньої фольклористики. Це помітне пожвавлення у зацікавленні суспільства проблемами народної культури. Навіть без точних підрахунків очевидно, що загальна кількість праць з російського фольклору у 1990-ті рр. значно зросла у порівнянні з 1980-ми. Так, бібліографічний покажчик „Русский фольклор: 1991—1995“ (упорядники М. Рейлі та Т. Іванова) свідчить, що упродовж 1991—1995 рр. вийшло у світ понад вісім тисяч робіт (монографій, статей, публікацій текстів) про російську народну словесність. Приблизно таку кількість

дасть, мабуть, і друга половина 1990-х рр., бібліографічно не опрацьована. Для порівняння скажемо, що в бібліографічному покажчику з російського фольклору за 1981—1985 рр. ураховано 5095 бібліографічних позицій. На жаль, з незалежних від нас причин, бібліографічний покажчик за 1986—1990 рр. ще не створений. Як бачимо, кількісний ріст досить істотний. У своєму короткому огляді літератури з російського фольклору за останнє десятиріччя XX ст. ми ще не раз будемо звертатися до статистичних матеріалів, які допомагають зрозуміти деякі процеси, що відбуваються у російській фольклористиці.

* * *

Загальновідомо, що будь-яка наукова дисципліна потребує передовсім надійної довідково-інформаційної бази. Варто сказати, що в 1990-ті рр. російська фольклористика збагатилась цілою низкою видань такого плану. Так, вийшли у світ три томи галузевого бібліографічного покажчика серії „Русский фольклор“, зачинателем якої є М. Мельц, авторитетний бібліограф та дослідник усно-народної творчости російського народу. Томи, які вийшли, охоплюють недавнє п'ятиріччя[1] і дають ретроспективне висвітлення стану науки у XIX ст.[2] Як зазначалось, наприкінці 2000 р. очікується вихід у світ бібліографічного покажчика за 1991—1995 рр.

У 1990-ті рр. поряд з Інститутом російської літератури (Пушкінський Дім) Російської Академії наук у Санкт-Петербурзі як основною установою, у якій зосереджено роботу з бібліографування російського фольклору, створено ще один центр, який велику увагу приділяє фольклорній бібліографії. Це Державний республіканський центр російського фольклору у Москві. Робота в цьому напрямі ведеться тут Н. Тимоніною. У 1994 р. Н. Тимоніна випустила у світ посібник „Русский фольклор: Аннотированный библиографический указатель. 1991 год“ (Москва, 1994). Вона ж у журналі „Живая старина“, що виходить з 1994 р., формує бібліографічну рубрику „Новая литература по фольклору и этнографии“, яка оперативно висвітлює новини вітчизняної фольклористики.

Важливим аспектом бібліографування російського фольклору завжди було створення покажчиків з різних географічних районів. Як правило, реґіональні покажчики створюються місцевими фольклористами, краєзнавцями та бібліографами. В оглядове десятиріччя значно активізувалась бібліографічна робота в різних реґіональних центрах з вивчення російського фольклору[3].

---

[1] Русский фольклор: Библиографический указатель. 1981—1985 / Сост. Т. Г. Иванова.— Санкт-Петербург, 1993.

[2] Русский фольклор: Библиографический указатель. 1881—1990.— Ленинград, 1990; 1800—1855.— Санкт-Петербург, 1996.

[3] Див.: Музыкально-обрядовый фольклор Рязанской области: Библиографический указатель / Обл. науч.-метод. центр нар. творчества. Рязан. обл. б-ка. Сост. Л. Д. Синина.— Рязань, 1991 (Сер. „Рязанский этнографический вестник“); Горбунов Б. В. Этнография Рязанского края: Библиографический указатель.— Рязань, 1993 (Сер. „Рязанский этнографический вестник“); Устное народное творчество Самарского края: Научно-вспомогательный указатель литературы / Самар. обл. универс. науч. б-ка. Сост. Т. Макаева, Т. Сенинг.— Самара, 1991; Саратовское Поволжье в песнях, легендах и сказаниях: Рекомендательный указатель литературы / Саратов. обл. науч. б-ка. Сост. Т. Н. Молева.— Саратов, 1994; Кулматова Т. В. Новгородский свадебный обряд: Библиографический указатель книг и статей на русском языке // Кунсткамера: Этнографические тетради.— Санкт-Петербург, 1997.— Вып. 11.— С. 381—392 та інші.

В останнє десятиріччя XX ст. з'явилася низка бібліографічних персоналій, що висвітлюють науковий і творчий шлях відомих російських учених. Наукова діяльність сучасних фольклористів представлена в таких виданнях[4]. Ретроспективний характер має видання, присвячене діяльності видатного фольклориста першої половини XIX ст. І. Снєгірьова[5]. Такого ж типу й інша книжка, що висвітлює наукові праці видатного дослідника 1920—1930-х рр. Г. Виноградова[6]. Зауважимо також, що огляд бібліографічних персоналій, які з'явились до 1990-х рр., читач може знайти у змістовній статті М. Мельц „Библиографии русских фольклористов"[7].

У 1990-х рр. тривала робота з виявлення фольклористичної проблематики в різноманітних періодичних виданнях. Так, бібліографія М. Матрьоніної та Г. Якуніної „Фольклор на страницах курской дореволюционной периодики"[8] висвітлює фольклорно-етнографічні матеріали, опубліковані в „Курском сборнике", „Трудах Курского губернского статистического комитета", „Трудах Курской губернской ученой архивной комиссии", „Курских епархиальных ведомостях" та інших місцевих періодичних виданнях. М. Рубцова опублікувала тематико-бібліографічний покажчик „Этнографические материалы на страницах „Известий Архангельского общества изучения Русского Севера" (1909—1917)"[9], що допомагає дослідникам, які працюють з архангельським матеріалом. Матеріали з російської усної поезії, опубліковані в передвоєнний період на сторінках чеського журналу „Slavia", враховані у публікації Т. Іванової „Вопросы русского фольклора и фольклористики на страницах журнала „Slavia" (1922—1940)"[10]. Це видання протягом багатьох років було пристановищем російської гуманітарної інтеліґенції. Тут друкували свої праці такі відомі учені, як Є. Анічков, П. Богатирьов, А. Григор'єв та інші видатні фольклористи, які волею долі покинули батьківщину. М. Мельц в одному з підготова-

---

[4] Див.: Никита Ильич Толстой / РАН. Сост. Л. В. Шулько. Вступ. статья А. Д. Дуличенко.— Москва, 1993 (Сер. „Библиография ученых"); Борис Николаевич Путилов: К 75-летию со дня рождения / РАН. Музей антропологии и этнографии. Предисл. А. С. Мыльникова, Ч. М. Таксами.— Санкт-Петербург, 1995; Кирилл Васильевич Чистов / РАН. Сост. Л. А. Калашникова, М. Я. Мельц. Авторы вступ. статьи Т. А. Бернштам, Е. М. Мелетинский.— Москва, 1995 (Материалы к библиографии ученых. Сер. истории.— Вып. 20); Материалы к библиографии научных трудов Виктора Евгеньевича Гусева / Фольклорно-этнографический центр (г. Санкт-Петербург). Изд. подгот. Г. В. Лобковой.— Санкт-Петербург, 1997; Владимир Соломонович Бахтин: Библиографический указатель 1946—1998. К 75-летию со дня рождения / Сост. М. Я. Мельц, Е. Н. Соловей.— Санкт-Петербург, 1998; Лазарев Александр Иванович: Научно-вспомогательный библиографический указатель. К 70-летию со дня рождения / Комитет по делам архивов Челяб. обл. администрации и др. Сост. Г. А. Губанова.— Челябинск, 1998; П. Ф. Лебедев: Летопись творчества. Библиография печатных работ автора.— Балашов, 1996 та інші.

[5] Див.: Иван Михайлович Снегирев. Библиографический указатель / Гос. публ. ист. б-ка России. Сост. О. Ф. Бойкова.— Москва, 1994.

[6] Див.: Профессор Г. С. Виноградов. Библиографический указатель (1913—1998) / Сост. Н. Калеп, В. Ванчугова.— Иркутск, 1999 та інші.

[7] Див.: Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора / Отв. ред. Т. Иванова.— Ленинград, 1991.— Т. 26.— С. 238—243.

[8] Там само.— С. 255—265.

[9] Див.: Русский Север: Ареалы и культурные традиции.— Санкт-Петербург, 1992.— С. 207—270.

[10] Из истории русской фольклористики.— Санкт-Петербург, 1998.— С. 581—590.

них бібліографічних списків ураховує статті й матеріали, надруковані в 21—30 томах збірника „Русский фольклор"[11].

Зацікавлення науки дитячою субкультурою, що визначилося у наш час, стало відправною точкою для появи анотованого бібліографічного покажчика О. Сєвєрної „Этнология детства (Младенческий, ранний и дошкольный возраст)" (Москва, 1993). З останніх бібліографічних довідників тематичного характеру назвемо книжку М. Мельц „Поэзия А. С. Пушкина в песенниках 1825—1917 гг. в русском фольклоре: Библиографический указатель (по материалам Пушкинского Дома)" (Санкт-Петербург, 2000). Цей довідник дає дослідникам інформацію про дореволюційні пісенники, у яких друкувались твори О. Пушкіна, а також про ті вірші поета, які увійшли в усний народний репертуар.

Предметом обліку в 1990-ті рр. стали також грамплатівки із записами музичного фольклору, випущені в колишньому Радянському Союзі[12]. Тут зібрані дані про грамплатівки із записами не тільки російського, а й іноетнічного фольклору.

Завершуючи розмову про бібліографічні покажчики з російського фольклору, вкажемо, що перелік основних довідників з цієї ділянки народної культури, які вийшли у попередній період, поданий у змістовному огляді Г. Губанової „Библиографирование русского фольклора (обзор)"[13].

До бібліографічних покажчиків належить і такий вид наукової продукції, як архівні довідники. Варто зазначити, що російська фольклористика дотепер недостатньо активно розпрацьовує цей вид інформаційних посібників. Однак деякі зрушення у цьому напрямі в 1990-ті рр. були зроблені. Так, з'явилося видання, яке розкриває зміст певної частини знаменитого у передреволюційні роки Етнографічного бюро князя В. Тенішева, матеріали якого у наш час зберігаються в Російському етнографічному музеї (Санкт-Петербург)[14]. На жаль, досі не існує розгорнутого путівника фольклорним архівом Пушкінського Дому. Перелік колекцій матеріалів народної творчости, що становлять у Рукописному відділі Інституту російської літератури розряд V, читач може знайти у книзі „Фонды и коллекции Рукописного отдела"[15].

На відміну від фольклористів Пушкінського Дому, нижньогородські учені приділяють проблемі розкриття змісту архіву Горьківського (тепер Нижньогородського) державного університету багато уваги. Під керівництвом К. Корєпової, відомого фольклориста, створено цілу серію довідників з фольклорного архіву кафедри російської літератури Горьківського університету[16]. Активну роботу з розкриття архівних фондів розгорну-

---

[11] Див.: Русский фольклор: Материалы и исследования / Отв. ред. А. Розов.— Санкт-Петербург, 1999.— Т. 30.— С. 528—546.

[12] Див.: Музыкальный фольклор на грампластинках: Опыт дискографии / РАН. Респ. центр русского фольклора. Сост. И. И. Земцовский.— Москва, 1992.

[13] Див.: Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора.— Т. 26.— С. 229—237.

[14] Див.: Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И. Г. Киселева.— Санкт-Петербург, 1993.

[15] Фонды и коллекции Рукописного отдела. Краткий справочник / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). Сост. В. П. Бударагин, М. В. Родюкова.— Санкт-Петербург, 1996.— С. 69—77.

[16] З тих, що вийшли у 1990-ті рр., назвемо: Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета. Календарные обряды. 1983—1996 / Сост. К. Е. Корепова, Ю. М. Шеваренкова.— Нижний Новгород, 1997.

ли фольклористи Сиктивкарського державного університету, що тільки недавно став одним із фольклористичних центрів Росії, та Кемеровського державного університету, про що свідчать архівні довідники, які не так давно вийшли друком[17].

Принципово важливе місце у фольклористиці займають різноманітні покажчики мотивів і сюжетів, художніх прийомів. Такі довідники, як звичайно, є плодом серйозного аналітичного дослідження певного явища фольклору. Потрібно відзначити, що російська фольклористика у 1990-ті рр. досягла значних результатів у створенні покажчиків такого типу.

Одна з проблем у колі питань, пов'язаних з російським пісенним епосом,— виявлення билинних текстів, що походять з книжкових джерел. Відомо, що деякі сказителі кінця XIX—XX ст. вивчали свої версії билин не усним шляхом, а з численних популярних видань билинного епосу. Узагальнюючі відомості з билинних текстів, що походять, на думку дослідників, з друкованого джерела, зібрані у книжці Ю. Новикова „Былина и книга: Указатель зависимых от книг былинных текстов" (Вильнюс, 1995). Пісенному епосові присвячений також довідник Ф. Селіванова „Художественные сравнения русского песенного эпоса: Систематический указатель" (Москва, 1990). Дослідник у систематичному порядку тут урахував усі випадки вживання у билинах, баладах та історичних піснях трьох художніх прийомів: порівняння, паралелізму, заперечного паралелізму.

Проблему еволюції сюжетів замовлянь відображає „Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян" В. Кляуса (Москва, 1997). Довідник А. Юдіна „Ономастикон русских заговоров: Имена собственнные в русском магическом фольклоре" (Москва, 1997) допомагає дослідникові зорієнтуватися у складній системі міфологічних персонажів традиції замовляння.

В оглядовий період продовжилось створення покажчиків з наративних прозаїчних жанрів. Зокрема, з биличок, про що свідчить, наприклад, робота Є. Єфимової „Основные мотивы русских быличек (Опыт классификации)"[18]. Недавно вийшов покажчик з биличок однієї тематичної групи — про скарби, підготовлений Н. Котельниковою[19]. Назвемо ще один довідник прозових жанрів — „Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий" (Петрозаводск, 1990) Н. Криничної.

Складну проблему у фольклористиці становить створення покажчиків мотивів різних жанрів пісенного фольклору. Одним із видань такого плану є покажчик весняних закличок, який уклала Т. Агапкіна[20]. Цей покажчик дає достатньо повне уявлення про склад фольклорного репертуару (пісні і примовки) східнослов'янського обряду зустрічі й заклинання весни. Козацьким пісням з Дону присвячений покажчик Т. Діанової

---

[17] Див.: Каталог-путеводитель по фондам Проблемной научно-исследовательской лаборатории по фольклору и археологии СГУ / Сост. Т. С. Канева, Г. С. Савельева.— Сыктывкар, 1994.— Ч. 1: Усть-Цилемское собрание (горочные, посиделочные, игрищные песни); Каталог коллекции фольклорных записей Кемеровского госуниверситета / Сост. Е. Лутовинова, В. Палачева.— Кемерово, 1997.

[18] Див.: Сказки и несказочная проза.— Москва, 1992.— С. 52—63.

[19] Див.: Стабильные повествовательные компоненты в несказочной прозе о кладах // Русский фольклор...— Т. 30.— С. 215—229.

[20] Сравнительный указатель восточнославянских весенних закличек // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи / Отв. ред. С. Азбелев.— Санкт-Петербург, 1993.— Т. 27.— С. 165—180.

„Военно-бытовые песни донских казаков (тематический указатель)“ (Москва, 1996).

У 1990-ті рр. у фольклористиці значного розвитку зазнав ще один жанр довідкової літератури — словники і енциклопедії. Наукову термінологію, якою послуговується фольклористика, висвітлює книжка „Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии“[21]. Це звід фольклористичних термінів і понять, що стосується усіх видів східнослов'янського фольклору: словесного, музичного, ігрового, драматичного, хореографічного.

Відродився у 1990-ті рр. жанр міфологічних словників, популярний наприкінці XVIII — на початку XIX ст. У період, що розглядається, вийшло декілька видань такого плану. Варто відзначити, що в ряді словників виділяються видання, які зосереджуються в основному на міфологічних персонажах, і довідники ширшого плану, що охоплюють по змозі всі сфери міфологічної свідомости. Із видань першого типу назвемо книжку М. Власової „Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь“ (Санкт-Петербург, 1995). Тут в алфавітному порядку подаються відомості про духів і божества нижчого ранґу (домовик, водяник, банник та інші). Приблизно за таким же принципом побудований і „Русский демонологический словарь“ (Санкт-Петербург, 1995), автором-укладачем якого є Т. Новичкова.

На принципово інших засадах складений етнолінґвістичний словник „Славянские древности“. Це видання здійснюється колективом авторів Інституту слов'янознавства РАН (ред. Н. Толстой). У наш час побачило світ тільки два томи — букви А—К (Москва, 1995—1999). Це видання сформувалось у рамках етнолінґвістики. Словник набагато ширший від названих видань не тільки через інослов'янські міфологічні персонажі („богінка“, „босорка“ та інші), але й унаслідок того, що тут містяться численні явища, міфологізовані традиційною свідомістю: ритуально-міфологічні предмети („бліни“, віник та інші); особи (близнюки, повішальник та інші); рослини (барвінок, береза та інші); тварини, птахи, риби, комахи (білка, ворона, „божа корівка“ та інші); ритуальні дії (блукати, кидати та інші); локуси („баня“, болото та інші); певні атрибути (якості і ознаки: білий та інші).

Однотомний енциклопедичний словник „Славянская мифология“[22] можна розглядати як попередній короткий варіант словника „Славянские древности“. Видання побудоване на тих самих принципах, що й попереднє. Упродовж 1990-х рр. зроблено декілька перевидань двотомного фундаментального словника „Мифы народов мира“[23], перше видання якого було здійснене ще у 1980—1982 рр. Ця енциклопедія є спробою вільного й одночасно систематизованого викладу міфотворчости усіх народів

---

[21] Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К. П. Кабашников.— Минск, 1993. Ще одне видання подібного плану: Народные знания. Фольклор. Народное искусство / Отв. ред. Б. Путилов, Г. Штробах.— Москва, 1991 (Свод этнографических понятий и терминов.— Вып. 6). Див. також інші випуски із „Свода понятий и терминов“: Религиозные верования.— Москва, 1993; Этнографические и этносоциальные категории.— Москва, 1995.

[22] Славянская мифология / Науч. ред. В. Петрухин, Т. Агапкина, Л. Виноградова, С. Толстая.— Москва, 1995.

[23] Мифы народов мира / Гл. ред. С. Токарев.— Москва, 1991—1992; Москва, 1994.

світу. До неї увійшли узагальнюючі статті, присвячені міфологіям різних народів, а також статті про божества, демонічних персонажів, міфологізовані абстракції, тварин, рослин, атрибути, символи, космічні об'єкти, природні стихії. Достатньо повно у словнику „Мифы народов мира“ представлений слов'янський і російський матеріал. Приблизно у тому ж ключі побудовано ще одне видання — „Мифологический словарь“[24].

Назвемо ще дві енциклопедії, що стосуються вивчення народної культури. Це ілюстровані енциклопедії Н. Сосніної та І. Шангіної „Русский традиционный костюм“ (Санкт-Петербург, 1998) і „Русская изба“ (наук. ред. І. Шангіна; Санкт-Петербург, 1999). На фольклористичну тематику виходить ще один довідник — „Энциклопедия литературных героев“[25]. Хочемо зазначити, що література енциклопедичного характеру друкується не тільки в Москві та Санкт-Петербурзі, але й у провінції. Наприклад, у Кірові видається десятитомна „Энциклопедия земли Вятской“, восьмий том якої називається „Этнография. Фольклор“ (Киров, 1998)[26].

Завершуючи огляд довідково-бібліографічної літератури з російського фольклору, назвемо ще довідник „Российские фольклористы“[27] — книжку, що дає інформацію про сучасних дослідників, які працюють у ділянці російської народної поезії (прізвища, місце роботи, контактні телефони, коло наукових зацікавлень).

* * *

Ведучи мову про наукові установи, які активно працювали у галузі фольклористики упродовж 1990-х рр., варто передовсім зазначити, що в оглядовий період був створений Державний республіканський центр російського фольклору, який входить у систему Російської Академії наук у Москві. Цей центр під керівництвом А. Каргіна[28] заявив про себе виданням „Сохранение и возрождение фольклорных традиций“, що має періодичний характер (Москва, 1993—1998.— Вып. 1—9). Крім того, за участю Державного республіканського центру російського фольклору були підготовлені такі збірники[29]. Цьому ж фольклорному центрові вдалося розв'язати одну з давніх проблем російської фольклористики: у 1994 р. він заснував спеціальний фольклористичний журнал „Живая старина“, який

---

24 Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский.— Москва, 1990 (4-е изд.: Москва, 1998). Ілюстрований варіант цього довідника становить книжка „Мифология. Иллюстрированный энциклопедический словарь“ (Санкт-Петербург, 1996).

25 Энциклопедия литературных героев. Русский фольклор и древнерусская литература / Под общ. ред. Е. Б. Рогачевской.— Москва, 1998.

26 Див. також: Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектический словарь / РАН. Ин-т этнологии и антропологии.— Москва, 1997.

27 Российские фольклористы. Справочник / Сост. Л. В. Рыбакова.— Москва, 1994.

28 Див. книжку: Каргин А., Хренов Н. Фольклор и кризис общества.— Москва, 1993 (про місце фольклорної культури в сучасності), а також курс лекцій для студентів „Народная художественная культура“ (Москва, 1997).

29 Методические указания по собиранию фольклора / Ред.-сост. Н. Савушкина.— Москва, 1994; Малые города России: Культура. Традиции. Материалы конференции „Да возвеличится Россия“.— Москва; Санкт-Петербург, 1994; Мир детства и традиционная культура / Сост. С. Айвазян.— Москва, 1995; Современный фестиваль фольклора: Опыт, проблемы, перспективы / Сост. А. Каргин.— Москва, 1995; Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции / Сост. В. Добровольская.— Москва, 1997.— Вып. 1—2 та інші.

виходить чотири рази на рік і одразу ж дістав визнання серед дослідників народної поезії. Першим головним редактором цього періодичного видання був видатний дослідник народної культури Н. Толстой, який пішов з життя у 1997 р.[30] Біля джерел нової „Живой старины" стояв також інший видатний фольклорист нашого часу — Б. Путілов. Його пам'яті присвячений четвертий номер журналу за 1998 р.

Багато своїх номерів „Живая старина" прагне робити тематичними або вміщувати у них великі блоки матеріалів, що торкаються якоїсь однієї проблеми. Так, у першому номері цього видання подано велику добірку матеріалів до 100-річчя від дня народження видатного фольклориста XX ст. П. Богатирьова. Проблеми православ'я і народної культури висвітлюються у статтях третього номера журналу за 1994 р. Сучасний фольклор у всій багатоманітності його жанрів і тем (міські леґенди, рукописні зошити малолітніх ув'язнених, анекдоти про Штірліца, магія і повір'я у сучасному молодіжному середовищі і таке інше) став предметом уваги в першому номері „Живой старины" за 1999 р. Відображаючи один з найактивніших напрямів розвитку сучасної фольклористики — її зацікавлення міфологією, „Живая старина" не залишає поза увагою і цю проблематику[31]. Проблеми семіотики в народній культурі також знаходять тут своє місце[32]. Фольклор розглядається на сторінках журналу в його тісних взаємозв'язках зі середньовічною писемністю[33]. „Живая старина" не обмежується винятково російським фольклором, окремі статті звернені, наприклад, до обрядової культури слов'ян і прибалтів[34].

Крім того, часопис прагне відобразити усі значущі для російського народу історичні дати. Так, другий номер за 1994 р. присвячений 50-річчю від дня перемоги над фашистською Німеччиною — відображенню війни в усній традиції. 850-річчя Москви, що широко відзначалося у 1997 р., висвітлювалось у третьому номері за 1997 р. Не залишився журнал і осторонь святкування 200-річчя від дня народження О. Пушкіна[35]. Видання багатоілюстроване, і можна сказати, що його поява є одним з позитивних факторів розвитку фольклористики 1990-х рр.

У період, що розглядається, крім Державного республіканського центру російського фольклору, активно працювали й інші наукові установи, які вже давно займаються фольклористичною проблематикою. Головне місце тут займають інститути системи Російської Академії наук. Інститут російської літератури (Пушкінський Дім) РАН у Санкт-Петербурзі в оглядовий період випустив у світ п'ять томів „Русского фольклора" — одного з найстаріших видань ще радянського часу, які продовжують виходити. Це томи 26—30, що побачили світ протягом 1991—1999 рр.[36]

Інститут світової літератури РАН у Москві продовжив видання серійного збірника „Фольклор". У 1991 р. вийшов том з підзаголовком „Песен-

---

[30] Див.: Живая старина.— 1997.— № 2.

[31] Там само.— 1996.— № 1; 1997.— № 1; 1998.— № 1; 2000.— № 1.

[32] Там само.— 1996.— № 3; 1998.— № 3.

[33] Там само.— 1999.— № 2.

[34] Там само.— 1995.— № 4; 1998.— № 1; 1999.— № 3 та інші.

[35] Там само.— 1999.— № 2—3.

[36] Стосовно цих томів „Русского фольклора" див., зокрема, посилання 7, 11, 20, 86.

ное наследие“ (відпов. ред. А. Налєпін), а в 1994 р. — збірник „Фольклор: Проблемы тезауруса“ (відпов. ред. В. Гацак), у 1998 р. — „Фольклор: Комплексная текстология“ (відпов. ред. В. Гацак). Той же Інститут випустив книжку „Фольклор в современном мире“[37].

Як завжди плідно працював Інститут слов'янознавства РАН. Ця наукова установа підготувала збірники зі серії „Исследования в области балто-славянской духовной культуры“. Один випуск присвячений замовлянням[38], два випуски — загадкам[39]. Дістало продовження й інше видання цього інституту — „Славянское и балканское языкознание“, в якому фольклористика посідає вагоме місце[40]. Ще одне серійне видання Інституту слов'янознавства РАН завоювало заслужений авторитет у попередні роки — „Славянский и балканский фольклор“, а у 1990-ті рр. воно доповнилось збірниками, присвяченими проблемам вірувань і ритуалів[41] та етнолінґвістичному вивченню Полісся, району, в якому давно й успішно працюють співробітники цієї наукової установи[42]. У 1993 р. тут був підготовлений збірник „Philologia slavica“, випущений на честь 70-річчя академіка Н. Толстого (відпов. ред. В. Топоров), у 1995 р.— збірник статей „Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы“ (відпов. ред. В. Топоров). А 1998 р. побачили світ „Балтославянские исследования. 1997“ (відпов. ред. В. Іванов). Той же Інститут брав участь у виданні матеріалів декількох конференцій[43], симпозіумів[44], у роботі яких фольклористична тематика займає помітне місце. У 1998 р. тут був підготовлений збірник пам'яті Н. Толстого „Слово и культура“[45], у 1999 р.— збірник „Мир звучащий и мир молчащий“[46] та інші.

Петербурзький інститут етнографії РАН, інша назва — Музей антропології та етнографії ім. Петра Великого (Кунсткамера), продовжив видання серійних збірників під заголовком „Русский Север“[47] і „Фольклор и этнографическая действительность“[48], що присвячений 75-річчю від дня

---

[37] Фольклор в современном мире. Аспекты и пути исследования / Отв. ред.: В. Бахтина, В. Гацак.— Москва, 1991.

[38] Исследования в области балто-славянской духовной культуры / Отв. ред.: В. Иванов, Т. Свешникова.— Москва, 1993.

[39] Исследования в области балто-славянской духовной культуры / Отв. ред. Т. Николаева.— Москва, 1994; 1999.

[40] Славянское и балканское языкознание / Отв. ред. С. Толстая, Т. Цивьян.— Москва, 1993.

[41] Славянский и балканский фольклор / Отв. ред. Н. Толстой.— Москва, 1994.

[42] Славянский и балканский фольклор / Отв. ред. Н. Толстой.— Москва, 1995.

[43] Див.: Истоки русской культуры (Археология и лингвистика).— Москва, 1993; Миф и культура: Человек — не-человек / Ред. Л. А. Софронова, Л. Н. Титова.— Москва, 1994; Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (На материале славянских и еврейских текстов) / Отв. ред. В. Петрухин.— Москва, 1995.

[44] Див.: Балканские чтения-2 / Редкол.: Н. П. Гринцер, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян.— Москва, 1993; Балканские чтения-3.— Москва, 1994.

[45] Слово и культура / Редкол.: Т. Агапкина, А. Журавлев, С. Толстая.— Москва, 1998.— Т. 1—2.

[46] Мир звучащий и мир молчащий: Семантика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. Толстая.— Москва, 1999.

[47] Русский Север / Ред.-сост. Т. Бернштам.— Санкт-Петербург, 1992; Санкт-Петербург, 1995.

[48] Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. А. Байбурин.— Санкт-Петербург, 1992.

народження Б. Путілова. Співробітниками Інституту було також підготовлено ще низку видань з фольклористичної тематики[49].

Московський інститут етнології та антропології РАН видав у 1995 р. два збірники: „Русские народные традиции и современность" (відпов. ред. Т. Лістова) і „Традиционные ритуалы и верования" (відпов. ред. Ю. Сімченко та В. Тішков). Деякі видання Інституту сходознавства РАН також виходили з проблематикою російського фольклору, зокрема, статті цього профілю є у збірнику „Историко-этнографические исследования по фольклору", присвяченому пам'яті С. Токарєва[50].

Зробив свій внесок у розвиток фольклористики і Російський інститут історії мистецтв у Санкт-Петербурзі (колишній Ленінградський державний інститут театру, музики і кінематографії), який має подвійне підпорядкування (Академії наук і Міністерства культури). Тут у давній серії „Фольклор и фольклористика" побачили світ нові збірники[51]. З тих самих стін вийшли друком видання, спрямовані на вивчення музичного аспекту фольклору[52].

У провінції залишається одним з ряду важливих академічних фольклористичних центрів Петрозаводськ. Інститут мови, літератури та історії Карельського наукового центру РАН також продовжив видання серійного збірника „Фольклористика Карелии". За період, який розглядаємо, вийшли у світ 7—10 випуски[53]. Наступним виданням такого ж типу став збірник „Обряды и верования народов Карелии"[54]. Фольклористична тематика знайшла місце і в збірнику „Заонежье", який підготовлений тим самим науковим закладом[55]. У 1991-ті рр. в Петрозаводську відбулися дві міжнародні конференції під назвою „Рябининские чтения" на честь видатного олонецького оповідача билин Т. Рябініна (1995 і 1999). Матеріали першої з них опубліковані[56].

Науково-дослідні інститути, які не входять у систему Російської Академії наук, також зробили свій внесок у розвиток фольклористики. Росій-

---

[49] Див.: Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. Байбурин, И. Кон.— Санкт-Петербург, 1991; Из культурного наследия народов Восточной Европы / Отв. ред. В. Станюкович.— Санкт-Петербург, 1992; Этнографическая наука и этнокультурные процессы / Отв. ред. А. Мыльников.— Санкт-Петербург, 1993; Кунсткамера / Сост. А. Байбурин, Н. Гиренко, К. Чистов.— Санкт-Петербург, 1995 та інші.

[50] Историко-этнографические исследования по фольклору / Сост. В. Петрухин.— Москва, 1994.

[51] Песенная культура устной традиции / Сост. И. Земцовский.— Санкт-Петербург, 1994; Русская народная песня: Неизвестные страницы музыкальной истории / Сост.-ред. И. Земцовский.— Санкт-Петербург, 1995; Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов. Статьи и материалы / Отв. ред. М. Лобанов.— Санкт-Петербург, 1996.

[52] Актуальные теоретические проблемы этномузыкознания: Материалы конференции. Гиппиусовские чтения-V. 7—9 декабря 1993 г.— Санкт-Петербург, 1993; Вопросы инструментоведения / Сост. И. Мациевский.— Санкт-Петербург, 1993 та інші.

[53] Фольклористика Карелии / Науч. ред. Н. Криничная, Е. Киуру.— Петрозаводск, 1991; 1993; 1995; 1998.

[54] Обряды и верования народов Карелии / Науч. ред. Ю. Сухаско, А. Конква, И. Винокурова.— Петрозаводск, 1992; 1994.

[55] Заонежье / Науч. ред. Ю. Сухаско, К. Логинов.— Петрозаводск, 1992.

[56] Див.: Международная научная конференция по проблемам Русского Севера. Рябининские чтения-95: Сборник докладов.— Петрозаводск, 1997.

ський інститут мистецтвознавства видав, зокрема, два збірники[57] та матеріали конференції[58]. Цікавими є збірники доповідей російських делегацій на з'їздах славістів[59].

Фольклористична думка продовжувала плідно розвиватися і в межах вузівської науки. Наприклад, Петрозаводським університетом були створені збірники „Язык русского фольклора" і „Проблемы детской литературы и фольклор"[60] — видання серійного характеру. Вийшли друком матеріали міжвузівської наукової конференції[61]. Збірник Уфимського університету „Фольклор народов России", натхненником якого протягом багатьох років був покійний Л. Бараг, також зберіг тип щорічника. В останнє десятиріччя XX ст. з'явились його 18—21 випуски[62].

У 1990-ті рр. сформувала свою видавничу базу курська школа лінґвофольклористики, яка давно стала помітним явищем у російській науці. Курські фольклористи під керівництвом А. Хроленка підготували декілька збірників, присвячених вивченню мови різних жанрів усної народної поезії[63]. Ці видання, які ставлять питання про створення словника мови російського фольклору, одразу привернули до себе увагу вчених. Курська школа збагатила фольклористику також низкою монографічних досліджень з лінґвофольклористики[64].

В Омську в оглядовий період був організований Західно-Сибірський реґіональний вузівський центр з фольклору, який здійснив декілька видань за редакцією Т. Леонової[65].

---

[57] Мифологические представления в народном творчестве / Ред.-сост.: П. Гамзатова, О. Пашина.— Москва, 1993; Народный танец. Проблемы изучения / Отв. ред. А. Соколов-Каминский.— Санкт-Петербург, 1991.

[58] Див.: Голос и ритуал / Редкол.: Е. Дорохова, Н. Жуланова, О. Пашина.— Москва, 1995.

[59] Див.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады российской делегации.— Москва, 1993; Славянские литературы: Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998. Доклады российской делегации.— Москва, 1998.

[60] Язык русского фольклора / Отв. ред. З. Тарланов.— Петрозаводск, 1992; 1996; Проблемы детской литературы и фольклор / Отв. ред. Е. Неелов.— Петрозаводск, 1995.

[61] Див. про це: Проблемы поэтики языка и литературы: Материалы межвузовской научной конференции 22—24 мая 1996 г. Памяти Я. И. Гина.— Петрозаводск, 1996.

[62] Фольклор и литература. Общее и особенное в фольклоре разных народов.— Уфа, 1991.— Вып. 18; Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи.— Уфа, 1992.— Вып. 19; Уфа, 1993.— Вып. 20; Русский фольклор Башкортостана в его межэтнических отношениях.— Уфа, 1995.— Вып. 21.

[63] Див.: Исследования по лингвофольклористике.— Курск, 1994; Фольклорное слово в лексикографическом аспекте.— Курск, 1994; Фольклорная лексикография.— Курск, 1994—1997 (кілька випусків, останній — 8-й). Див. також: Имена числительные в фольклорном тексте: лексикологический и лексикографический аспекты / Науч. ред. В. Кравченко.— Курск, 1996.

[64] Хроленко А. Т. Семантика фольклорного слова.— Воронеж, 1992; Петренко О. А. Этнический менталитет и язык фольклора.— Курск, 1996 (у роботі аналізується етнічна своєрідність поетичної лексики в російській і англійській усно-пісенній поезії); Праведников С. П. Имена числительные в фольклорном тексте: Лексикологические и лексикографические аспекты.— Курск, 1996; Гусев Л. Ю. Птицы русского фольклора (лингвистическое исследование).— Курск, 1996.

[65] Див.: Материалы Первого семинара Западно-Сибирского регионального вузовского центра по фольклору.— Омск, 1992; Материалы Второго семинара Западно-Сибирского вузовского центра по фольклору.— Омск, 1995; Материалы Третьего вузовского центра по народной культуре.— Омск, 1997; Народная культура: Материалы IV Всероссийского научно-

Московський державний педагогічний унівеситет ім. В. І. Леніна видав у 1992 р. збірник „Сказка и несказочная проза“ (відпов. ред. Н. Прокоф'єв). Російська Академія музики (колишній Музично-педагогічний інститут ім. Гнесіних) випустила того ж року в Москві „Фольклорный текст: функция и структура“ (відпов. ред. М. Єнговатова). Тамбовський педагогічний інститут підготував матеріали міжрегіональної науково-практичної конференції під назвою „Русский фольклор: проблемы изучения и преподавания“[66]. В Ішимі 1992 р. вийшов у світ збірник „Народная и литературная сказка“ (відпов. ред. В. Кодухов). У Кемерово підготовано видання „Архетипы в фольклоре и литературе“ (Кемерово, 1994). У Волгограді вийшов збірник статей до 70-річчя професора Д. Медріша — „Литература и фольклорная традиция“ (Волгоград, 1997). Видання, у яких представлені дослідження фольклористичного плану, виходили і в інших вузах. Проте на сторінках невеликої оглядової статті ми аж ніяк не змогли назвати всі установи та їх видання, які спрямовані на вивчення народної культури.

Варто сказати, що у 1990-ті рр. в різних кінцях Росії виникло багато журналів і серійних видань, які охоче висвітлюють фольклорну тематику. У Воронежі відродився знаменитий у другій половині XIX ст. журнал „Филологические записки“. Петербурзький інститут етнографії заснував журнал „Кунсткамера: Этнографические тетради“. Фольклорна тематика з'являлась на сторінках „Губернского Дома“ (Кострома), „Костромской старины“, „Края Смоленского“, „Саратовского вестника“, „Отчего края“ (Волгоград), „Российской провинции“ (Набережні Челни), „Русской провинции“ (Новгород), „Руси“ (Ростов Великий) та в інших періодичних виданнях.

Таким чином, аналізуючи едиційну базу російської фольклористики, можна сказати, що наука про усну словесність останнього десятиріччя XX ст. розвивалась за сприятливих видавничих умов.

* * *

У розглядуваний період наука продовжувала переосмислювати набуток різних шкіл і напрямів, що вже ввійшли в історію російської фольклористики. Предметом уваги фольклористів є вивчення міфу в XIX ст. У монографії „Теория мифа в русской филологической науке XIX века“ (Москва, 1997) А. Топорков вдумливо і ретельно проаналізував дослідження над міфологічною свідомістю таких корифеїв російської філології, як Ф. Буслаєв, О. Афанасьєв, О. Потебня, О. Веселовський. Побачили світ два збірники матеріалів і досліджень, присвячених науковій спадщині О. Веселовського: „Наследие Александра Веселовского: Исследования и мате-

---

практического семинара Сибирского регионального центра по фольклору.— Омск, 1997; Народная культура: Материалы IV Всероссийского научно-практического семинара Сибирского регионального центра по фольклору.— Омск, 1997; Народная культура Сибири и Дальнего Востока: Материалы VI научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору.— Новосибирск, 1997; Народная культура Сибири: Материалы VII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору.— Омск, 1998.

[66] Русский фольклор: проблемы изучения и преподавания / Отв. ред. Л. В. Полякова.— Тамбов, 1991.— Вып. 1—3.

риалы" (Санкт-Петербург, 1992), „Александр Веселовский: Избранные труды и письма" (Санкт-Петербург, 1999).

Російська фольклористика передреволюційного періоду як предмет дослідження обрана у монографії Т. Іванової[67]. Ціла низка публікацій В. Бахтіної про Б. і Ю. Соколових завершилася книжкою „Фольклористическая школа братьев Соколовых"[68]. Помітне місце у літературі десятиріччя, яке розглядаємо, посів збірник документів „Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг.", підготовлений колективом авторів під керівництвом В. Смоліцького (Москва, 1994). У ньому опубліковані матеріали нарад збирачів народної поезії, що наочно засвідчують те, як унаслідок ідеологічного диктату над фольклористами народні оповідачі створювали „новини" і „радянські казки" про Сталіна, Кірова, Чапаєва й інших.

Інститут російської літератури підготував два випуски серійного збірника „Из истории русской фольклористики". У третьому випуску (Ленинград, 1990) вміщено статті з новими матеріалами про історію створення збірників „Песни, собранные П. Н. Рыбниковым" (Т. Новичкова) і „Детские песни" П. Безсонова (В. Кирилов); листи М. Михайлова, О. Котляревського, Є. Ліньової; ранні записи голосінь, пісенного епосу, духовних віршів й інші матеріали. У наступному випуску (Санкт-Петербург, 1998) подається чимало матеріалів з листування Б. і Ю. Соколових у 1921—1923 рр. (публікація В. Бахтіної); стаття А. Горєлова „П. С. Богословский — исследователь Сборника Кирши Данилова", стаття А. Мартинової про Г. Виноградова, а також публікація невідомих досі статей Г. Виноградова і А. Астахової про дитячий фольклор (публікації І. Колесницької й Т. Іванової); тут також уміщено записи духовних віршів К. Кавеліна; кулойських билин О. Озаровської та інші матеріали. Таким чином, збірники „Из истории русской фольклористики" виконують дві функції: теоретичне осмислення окремих сторінок історії науки і введення у науковий обіг фольклорних матеріалів, які досі зберігались у різноманітних архівах.

Принципово важливе місце у фольклористиці останнього десятиріччя XX ст. посідало наукове перевидання праць, які вже давно стали класикою. Варто зауважити, що серед них доволі багато книжок, у яких немає сучасного наукового апарату (статті і коментарі); ми назвемо лише деякі суто наукового характеру. Так, 1999 р. видавництво „Индрик" у Москві здійснило перевидання „Русских народных пословиц и притч" І. Снєгірьова — фольклориста 1830-х—1840-х рр. (видання підготував Є. Костюхін). Незадовго, у 1994 р., згадане видавництво репринтним способом передрукувало славнозвісну працю „Поэтические воззрения славян на природу" О. Афанасьєва (Москва, 1994). У 2000 р. як доповнення до неї колектив авторів надрукував книжку „А. Н. Афанасьєв. Поэтические воззрения на природу: Справочно-библиографические материалы". До неї ввійшли: перелік джерел, якими користувався О. Афанасьєв; предметно-тематичний покажчик його монографії; покажчик основних фольклорних мотивів і сю-

[67] Иванова Т. Г. Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках: Е. В. Аничков, А. В. Марков, Б. М. и Ю. М. Соколовы, А. Д. Григорьев, В. Н. Андерсон, Д. К. Зеленин, Н. Е. Ончуков, О. З. Озаровская.— Санкт-Петербург, 1993.

[68] Бахтина В. А. Фольклористическая школа братьев Соколовых (Достоинство и превратности научного знания).— Москва, 2000.

жетів; анотований покажчик основних міфологічних, фольклорних і літературних персонажів; анотований перелік основних імен, які трапляються у книжці О. Афанасьєва; анотований покажчик літературних, історичних, міфологічних творів і книжок; індекс слов'янської лексики, яка використовувалася й аналізувалася О. Афанасьєвим. Отже, ця довідкова книжка допомагає зорієнтуватися в об'ємному тритомнику О. Афанасьєва. Ще одне перевидання праці вченого було зроблено у видавництві „Современный писатель" у 1995 р. Окремі статті класика російської фольклористики перевидав А. Топорков у збірнику „Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии" (Москва, 1996).

Поважне видання збірника билин, записаних в Оленецькій губернії, під назвою „Песни, собранные П. Н. Рыбниковым", що не передруковувався з початку XX ст., підготували А. Разумова, І. Разумов, Т. Курець (Петрозаводск, 1989—1991.— Т. 1—3).

У 1997 р. К. і Б. Чистови перевидали у Москві ще одну уславлену збірку з другої половини XIX ст. — „Причитания Северного края" Є. Барсова (Т. 1: Похоронные причитания; Т. 2: Рекрутские и солдатские причитания. Свадебные причитания). У ній вдало поєднано працю трьох справжніх майстрів: талановитої народної поетеси І. Федосової, сумлінного, відданого справі збирача та видавця фольклору Є. Барсова, а також видатного дослідника народної культури К. Чистова. Примітки до текстів, зроблені К. Чистовим у згаданій збірці, акумулювали значний і глибокий текстологічний, лінґвістичний, соціологічний, юридичний, економічний, історичний, міфологічний, літературознавчий і власне фольклористичний коментар.

Актуальними для російської фольклористики 1990-х рр. виявились праці видатного етнографа першої половини XX ст. Д. Зеленіна. У 1991 р. колективом дослідників під керівництвом К. Чистова було вперше видано російською мовою відому працю вченого „Восточнославянская этнография" — збірник відомостей про духовну і матеріальну культуру російського, українського і білоруського народів, яка тривалий час існувала тільки німецькою мовою і була підручною книжкою для західноєвропейських дослідників народної культури східних слов'ян. Вибрані праці Д. Зеленіна перевидано у видавництві „Индрик"[69].

Актуальними для науки кінця XX ст. виявились імена й інших дослідників з початку того ж століття. Л. Виноградова і М. Пшеніцина перевидали статті Є. Єлеонської, об'єднавши їх у збірнику „Сказка, заговор и колдовство в России: Сборник трудов" (Москва, 1994). Репринтним способом (зі статтею-коментарем) Ф. Капіца випустив у світ книжку М. Познанського „Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул" (Москва, 1995). А. Байбурін підготував для передруку вибрані праці М. Сумцова „Символика славянских обрядов" (Москва, 1996).

---

[69] Див.: Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901—1913 / Подгот. текста, коммент. Т. А. Агапкиной, Л. Н. Винградовой и др.— Москва, 1994; Избранные труды: Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки / Подгот. текста, коммент. Е. Е. Левкиевской.— Москва, 1995; Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1917—1934 / Вступ. статья, подгот. текста и коммент. Т. Г. Ивановой.— Москва, 1999. Т. Іванова підготувала до друку також фундаментальний збірник Д. Зеленіна „Великорусские сказки Пермской губернии" (Санкт-Петербург, 1997), який уперше було надруковано 1914 р.

Навіть побіжний огляд фольклористичної класики свідчить про те, що особливої уваги в період, який аналізується, удостоїлися саме дослідження початку XX ст. Цей вибір обумовлений принциповим зближенням у 1990-ті рр. фольклористики і етнографії. Єдність етнографічної і фольклористичної думки була характерною і для науки переджовтневого періоду, тому фольклористика останнього десятиріччя звертається до наукової спадщини тієї епохи.

У 1995 р. російська фольклористична громадськість широко відзначила 100-річчя від дня народження видатного дослідника XX ст., ученого зі світовим ім'ям В. Проппа. 15—20 травня 1995 р. у Санкт-Петербурзькому університеті відбулась міжнародна конференція, присвячена цій ювілейній даті. Матеріали конференції опубліковані в новому періодичному виданні Музею антропології і етнографії ім. Петра Великого „Кунсткамера: Этнографические тетради" (1995.— Вып. 8/9). Один з номерів журналу „Живая старина" (1995.— № 3) також присвячено В. Проппу. У тому ж році були перевидані „Русские аграрные праздники"[70].

З причини загального зацікавлення дитячою субкультурою фольклористи ще раз звернулись до наукової спадщини Г. Виноградова, видатного дослідника 1920-х—1930-х рр. А. Ґрунтовський, А. Некрилова і В. Головін перевидали основні праці цього вченого під заголовком „Страна детства: Избранные труды по этнографии детства" (Санкт-Петербург, 1999). Серед інших праць того часу для фольклористики 1990-х рр. виявилась цілком актуальною відома монографія А. Скафтимова „Поэтика и генезис былин", передрукована у Саратові 1994 р. за сприяння В. Архангельської. У 1997 р. Н. Брагінська підготувала книжку „Поэтика сюжета и жанра" (Москва, 1997) О. Фрейденберґ — ще одного знакового імені у російській науці довоєнного часу.

Без сумніву, звернення російської фольклористики до своїх попередників є одним із факторів, що забезпечив розвиток науки у 1990-х рр.

* * *

Якщо протягом багатьох десятиріч у центрі уваги фольклористики був жанр, то для сучасних науковців фольклор, як уже зазначалось,— це явище народної культури з трьох складових: системи міфологічних уявлень; системи обрядів з усім розмаїттям їх „мов" (вербальної, акційної, предметної, зображувальної, музичної, хореографічної й інших); системи жанрів як підпорядкованих до обряду, так і позаобрядових.

Для розуміння процесів, що свідчать про переосмислення предмета фольклористики, слід звернутися до бібліографічної статистики. У бібліографічному покажчику „Русский фольклор: 1966—1975"[71] у розділі „Ми-

[70] Русские аграрные праздники / Подгот. текста Е. Мигуновой, вступ. статья С. Адоньевой.— Санкт-Петербург, 1995. Див. також: Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха.— Санкт-Петербург, 1997. Надалі видавництво „Лабиринт" розпочало перевидання праць В. Проппа: Морфология сказки. Исторические корни волшебной сказки / Сост. И. Пешков, коммент. Е. Мелетинского, А. Рафаевой.— Москва, 1998; Русский героический эпос / Науч. ред. С. Бушкевич, ст.-коммент. Н. Криничной.— Москва, 1999; Поэтика фольклора / Сост., предисл., коммент. А. Мартыновой.— Москва, 1998.

[71] Русский фольклор: 1966—1975 / Сост. М. Мельц.— Ленинград, 1984—1985.— Ч. 1—2.

фология, верования, приметы, суеверия, поверья" і у відповідних рубриках розділів „Лингвистическое изучение русского фольклора", а також „Взаимоотношение русского фольклора с фольклором других народов" перелічено тільки 69 робіт, тобто у середньому за п'ятиріччя 34 номери. У покажчику „Русский фольклор: 1976—1980"[72] подано 72 позиції. У бібліографії „Русский фольклор: 1981—1985"[73] враховано уже 172 номери. Протягом першого п'ятиріччя 1990-х рр. зареєстровано 1427 бібліографічних описів робіт, які стосуються міфологічних уявлень російського народу. Передовсім це статті у вже перелічуваних енциклопедичних словниках „Славянская мифология" і „Славянские древности", а також більшість статей у збірниках Інституту слов'янознавства РАН. Назвемо імена дослідників, які зробили найвагоміший внесок у вивчення цієї сфери народної культури: Т. Агапкіна, О. Бєлова, Е. Будовська, Л. Виноградова, В, Іванов, Г. Кабакова, Є. Левкієвська, Л. Невська, В. Петрухін, С. Толстая, В. Топоров та інші. Особливе місце у літературі зі слов'янської міфології займає збірник статей Н. Толстого „Язык и народная культура"[74]. Міфологічна свідомість у її поєднанні з мовою і обрядом — ось основна проблематика цієї книжки. Цікавими з цього погляду є також праці А. Гури та А. Журавльова, в яких зібрано значний матеріал про міфологічні уявлення слов'ян щодо звірів, плазунів, комах, птахів, риб, домашніх тварин і рослин[75].

У 1990-ті рр. відбулось принципове входження у сферу фольклористики проблем народного православ'я. Язичницьке і християнське начало у міфології вивчалось у їх нерозривній єдності. Одним із прикладів такого типу досліджень є монографія А. Панченко „Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России" (Санкт-Петербург, 1998).

На відміну від міфологічних уявлень, які тільки зі середини 1970-х рр. стали предметом всебічного вивчення, обряди і обрядова поезія давно вже зайняли повноправне місце серед фольклористичних студій. Але осмислення цієї сфери народної культури у 1990-ті рр. зазнало значних змін. Насамперед, очевидно, тому, що у фольклористиці постійно зростає питома вага досліджень з обрядової поезії. Так, у покажчику за 1966—1975 рр. зафіксовано 246 бібліографічних описів дослідницьких робіт, що стосуються обрядів. Тобто на п'ятиріччя у середньому припадає 123 номери (це 3 відсотки від загальної кількості врахованих робіт). У томі за 1976—1980 рр. відповідно зареєстровано 136 робіт з обрядової проблематики (3,25 відсотка), а в покажчику за 1981—1985 рр. — 393 бібліографічні описи (7,7 відсотка). За першу половину 1990-х рр. сукупне число робіт, що стосуються обрядів і обрядово-ігрової поезії, становило 979 одиниць описів (12,35 відсотка).

---

[72] Русский фольклор: 1976—1980 / Сост. Т. Иванова.— Ленинград, 1987.

[73] Русский фольклор: 1981—1985 / Сост. Т. Иванова.— Санкт-Петербург, 1993.

[74] Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.— Москва, 1995.

[75] Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции.— Москва, 1997; Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки.— Москва, 1994; його ж. Животные и растения в мифоритуальных системах: Материалы научной конференции. Октябрь 1996 г. / Гос. музей истории религии. Рос. этнографический музей.— Санкт-Петербург, 1996 та інші праці.

Серед фундаментальних праць про обряди, що посіли помітне місце у фольклористичній літературі першої половини 1990-х рр., вкажемо на монографію А. Байбуріна „Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов" (Санкт-Петербург, 1993). У ній встановлюється єдине структурно-семантичне начало для ритуалів різних типів — календарних, оказіональних, сімейних. У книжці В. Єрьоміної „Ритуал и фольклор" (Ленинград, 1991) обряди життєвого циклу розглядаються у структурних і семантичних взаємозв'язках. Реґіональний аспект має книжка К. Логінова „Семейные обряды и верования русских Заонежья" (Петрозаводск, 1993). Узагальнюючі відомості про історію збирання та вивчення російського весілля наводяться у монографії Ю. Круглова і Т. Федорової „История изучения и собирания русской свадьбы" (Москва, 1993.— Т. 1—2). „Причитания в севернорусском свадебном обряде" — так називається монографія дослідниці з Петрозаводська В. Кузнецової (Петрозаводск, 1993). І. Карпухін присвятив дві книжки російському весіллю у Башкирії — „Свадьба русских Башкортостана в межэтнических взаимодействиях" (Стерлитамак, 1999). Ф. Федорова проаналізувала традицію Уралу в книжці „Свадьба в системе календарных и семейных обычаев старообрядцев Южного Зауралья" (Курган, 1997). Варто наголосити, що в дослідженнях весілля за 1990-ті рр. відбулись істотні зрушення. У працях оглядового періоду акцент з жанру, що супроводжує весільний обряд, перенесено на етнографічну сутність обряду: його структуру, предметний план, функції обрядових персонажів. Помітно тенденційними стали дослідження, присвячені весіллю, у яких розглядається лексика весільного обряду. Характеристичні й роботи про місце церковного вінчання у народному весільному обряді. Міфологічні джерела похоронних голосінь досліджуються у монографії Л. Невської „Балто-славянские причитания: Реконструкция семантической структуры" (Москва, 1993).

Справжнім явищем у вивченні календаря стала книжка, у якій накреслено новий, театрознавчий підхід до наукового вивчення обряду,— це „Ряженье в русской традиционной культуре" (Санкт-Петербург, 1994) Л. Івлєвої. У такому ж театрознавчому аспекті написано й іншу монографію, що вийшла вже після трагічної смерти цієї авторки — „Дотеатрально-игровой язык русского фольклора" (Санкт-Петербург, 1998). Збірник статей, присвячений пам'яті Лариси Івлєвої, має назву „Судьбы традиционной культуры" (Санкт-Петербург, 1998).

В оглядове десятиріччя предметом уваги фольклористів стала рекреаційна сфера народної культури (ігри, „бесіди" й інше). Однією з книжок, що стосується цієї галузі, є монографія І. Морозова „Женитьба добра молодца"[76]. Крім того, 1990-ті рр. вирізняються також численними публікаціями текстів замовлянь і досліджень про цей жанр російського фольклору. Якщо в покажчику за 1981—1985 рр. враховано тільки 26 дослідницьких робіт з цієї тематики, то за перше п'ятиріччя 1990-х рр.— 123[77].

---

[76] Морозов И. А. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой свадьбы-женитьбы.— Москва, 1998. Див. також: Хренов Н. А. Мифология досуга.— Москва, 1998.

[77] Перелічимо деякі зі збірників замовлянь: „Встану я благословясь...": Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской обл. / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Н. Ильинская.— Москва, 1992; Вятский фольклор: Заговорное искусство / Вятский

Отже, аналіз літератури 1990-х рр., присвяченої обрядовим діям, свідчить про те, що в цей період фольклористика зробила значний крок уперед у вивченні обрядів.

Природно, що жанрова система російського фольклору теж продовжувала перебувати у центрі уваги науки. Як і в попередні періоди, активно вивчається казка. Традиційною, давно визначеною у науці залишилась тематика досліджень. У 1998 р. побачила світ монографія курського вченого Ю. Юдіна, який відійшов у вічність 31 грудня 1995 р., „Русская народная бытовая сказка" (Москва, 1998). Учень В. Проппа, Ю. Юдін у дослідженні казки йде від структури до її генезису і прочитує міфологічні корені мотивів, які зовні виглядають як цілком реалістичні. Поглиблений аналіз лубкової казки запропоновано у дослідженні К. Корєпової „Русская лубочная сказка" (Нижний Новгород, 1999). Тут подано всебічну характеристику лубкової казки як окремого жанру, проаналізовано численні варіації низки сюжетів з лубкових видань („Жар-птица", „Царевна-лягушка" та інші), записано від різних казкарів усні тексти, які походять з лубка. Триває вивчення жанрової природи казок у порівнянні з іншими видами фольклору. Ця проблематика порушена, наприклад, у книжці І. Разумової „Сказка и быличка" (Петрозаводск, 1993). Цій авторці належить й інша праця про казку — „Стилистическая обрядность русской волшебной сказки" (Петрозаводск, 1991). У монографії Є. Лутовінової „Сюжетный состав и принципы систематизации волшебных сказок с героиней-женщиной" (Кемерово, 1998) розглядаються казки однієї тематичної групи — з жінкою-героїнею. У зазначений період опубліковано декілька збірників казок[78].

Обумовлені ідеологічною розкріпаченістю суспільної думки, новим словом у казкознавстві стали дослідження, присвячені еротичним сюжетам російської казкової традиції, зокрема, відомий збірник А. Афанасьєва „Русские заветные сказки"[79]. В оглядовий період було зроблено чимало перевидань цього знаного збірника казок[80]. Услід за казками А. Афанасьєва й інші збірники наративної еротики названо „завітними" казками[81].

регион. центр рус. культуры.— Котельнич, 1994; Заговоры и заклинанья Пинежья / Вступ. статья, подгот. текстов А. А. Ивановой.— Карпагоры, 1994; Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост., вступ. статья и прим. С. Б. Адоньевой, О. А. Овчинниковой.— Санкт-Петербург, 1993; Нижегородские заговоры (В записях XIX—XX веков) / Сост., вступ. статья и коммент. А. В. Коровашко.— Нижний Новгород, 1997; Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина.— Москва, 1998. У руслі загальної зацікавлености класичними виданнями російського фольклору були перевидані „Великорусские заклинания" Л. Н. Майкова / Подгот. текста А. К. Байбурина.— Санкт-Петербург, 1992.

[78] Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебные и о животных / Вступ. статья, подгот. текстов Р. П. Матвеевой и Т. Г. Леоновой.— Новосибирск, 1993 (Сер. „Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока"); Русские народные сказки о мачехе и падчерице / Сост., вступ. статья и прилож. Е. И. Лутовиновой.— Новосибирск, 1993; Дети-сказочники / Сост. И. А. Разумова.— Петрозаводск, 1995 та інші.

[79] Див., напр.: Успенский Б. А. „Заветные сказки" А. Н. Афанасьева // От мифа к литературе: Сб. в честь семидесятилетия Е. М. Мелетинского.— Москва, 1993.— С. 117—138.

[80] Серед них: Русские заветные сказки А. Н. Афанасьева / Рис. В. Стацинского.— Москва; Париж, 1992 (книжку доповнює змістовна стаття Л. Безсмертних про різні її видання); Народные сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857—1862.— Москва, 1997 (підготовлені О. Алексєєвою, В. Єрьоміною, Є. Костюхіним і Л. Безсмертних на основі рукопису автора).

[81] Див.: Заветные сказки из собрания Н. Е. Ончукова / Изд. подгот. В. И. Еремина, В. И. Жекулина.— Москва, 1996.

Традиційна неказкова проза особливо привертала увагу вчених уже в попередні періоди розвитку науки. У десятиріччя, яке оглядаємо, відбувалось подальше вивчення биличок як одного з наративних неказкових жанрів. У цьому напрямі працювало чимало дослідників, про що свідчать опубліковані збірники міфологічних оповідань: „Мифологические рассказы и легенды Русского Севера“ О. Черепанової (Санкт-Петербург, 1996), „Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье“ К. Шумова (Пермь, 1991), „Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овчине, в избе и бане“ К. Шумова і Є. Преженцева (Пермь, 1993), „Предания и былички: Памятники русского фольклора Водлозерья“. Видання підготувала В. Кузнецова (Петрозаводск, 1997) та інші. Цілу низку робіт Н. Криничної присвячено дослідженню міфологічних оповідань і повір'їв: „Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе — хозяине леса)“ (Петрозаводск, 1993); „На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе — хозяине воды“ (Петрозаводск, 1994); „Сынове-бани: Мифологические рассказы о духе — хозяине бани“ (Петрозаводск, 1995); „Нить жизни: Реминисценции божеств Судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях“ (Петрозаводск, 1995).

З галузі вивчення історичних переказів варто назвати збірники В. Кругляшової „Предания и легенды Урала: Фольклорные рассказы“ (Свердловск, 1991), а також Н. Криничної „Предания Русского Севера“ (Санкт-Петербург, 1991). Перекази і міфологічні оповідання гірничопромислового середовища проаналізовано у книжці Б. Ахметшина „Несказочная проза горнозаводского Башкортостана и Южного Урала“ (Уфа, 1996).

Унаслідок загального звернення науки до проблем народного православ'я помітно активізувалося вивчення християнських леґенд, що тривалий час залишались поза межами фольклористики. У 1998 р. у Нижньому Новгороді Ю. Шеваренкова опублікувала „Нижегородские христианские легенды“ (Нижний Новгород, 1998). У 1990 р. В. Кузнецова підготувала до друку збірник А. Афанасьєва „Народные русские легенды“ (Новосибирск, 1990), який не перевидавався з 1914 р. Цьому авторові належить також монографія „Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции“ (Москва, 1998).

Неказкова проза стосується сфери, у якій триває активне утворення нових жанрів, породжених XX ст. У його другій половині в усьому світі з'явилися оповідання про „невпізнавані літаючі тарілки“, побудовані на основі мотивів, що генетично беруть початок від традиційних биличок. Ці оповідання, що надзвичайно популярні у новочасній російській міфологічній свідомості, у період, який оглядаємо, стали предметом активного обговорення засобами масової інформації. Фольклористичний підхід до оповідань про НЛО поки що виявляється не у багатьох дослідженнях[82].

У 1990-х рр. фольклористика обговорює й інші жанри неказкової прози, породжені урбаністичним суспільством: наративи про міські привиди, пам'ятники, леґенди про Сталіна й інше. Варто назвати збірник Н. Сіндаловського „Петербургский фольклор“ (Санкт-Петербург, 1994), у якому

[82] Див., напр.: Дмитриева С. И. Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем (Былички и рассказы об НЛО) // Этнографическое обозрение.— 1994.— № 6.— С. 97—110.

чимало місця відведено міським переказам[83], а також розділ „Петербургские тексты и петербургские мифы“ у збірнику вибраних праць В. Топорова „Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического“ (Москва, 1995).

Ідеологічне розкріпачення російської громадськости призвело до вибуху публікацій, пов'язаних з жанром анекдоту. Ця форма, замовчувана радянською фольклористикою з ідеологічних причин, дістала в епоху суспільно-політичних змін право не тільки на усне життя, а й на публікацію. Правда, слід зазначити, що практично ні одне з видань не є науковим, усі мають розважальний характер і призначені для масового читача. У кращому разі серед цих збірників анекдот дістає деякий коментар політичного характеру[84]. З фольклористичного погляду анекдот залишається невивченим[85].

Отже, дослідницькі роботи над неказковою прозою, безсумнівно, свідчать про звернення фольклористики до сучасних форм усної культури.

На відміну від фольклорної прози, у вивченні пісенного епосу в 1990-х рр. суттєвих змін не відбулось. Основні проблеми, які обговорювались, наприклад, билинознавцями, йдуть від давно оголошених тем. Залишається актуальною реґіональна проблематика при вивченні пісенного епосу. Однак варто зауважити: якщо у попередні періоди головно досліджувались визначні осередки билинного мистецтва (Заонежжя, Пудога, Мезень, Печора та ін.), то в оглядовий увага науковців зосередилась на периферійних билинних традиціях[86]. Наука ще раз звернулась до проблем географічного поширення билин у дискусії С. Дмитрієвої та М. Васильєва, що розгорнулась на сторінках „Этнографического обозрения“. Значний пласт билинознавчої літератури присвячено вивченню генетичних основ окремих сюжетів. У цьому руслі працювали І. Фроянов та Ю. Юдін, статті яких об'єднані у книжці під назвою „Былинная история (Работы разных лет)“ (Санкт-Петербург, 1997). Згадані автори запропонували своє розуміння сюжетів про Дюка Степановича і Чурила, Вольгу і Микулу, про бунт Іллі Муромця проти князя Володимира, Михайла Потику та інших. Не полишала фольклористика і вивчення поетики та стилістики билин. Цьому аспектові присвячено монографію покійної московської дослідниці Л. Астафьєвої „Сюжет и стиль русских былин“ (Москва, 1993).

---

[83] Див. також численні варіанти перевидань цієї книжки і статті згаданого автора у петербурзькому журналі „Нева“.

[84] Див., напр.: Борев Ю. Б. Сталиниада: Мемуары по чужим воспоминаниям с историческими притчами и размышлениями автора.— Москва, 1991 та її численні передруки.

[85] Вкажемо тільки на деякі дослідження, присвячені цьому жанрові: Курганов Е. Анекдот как жанр.— Санкт-Петербург, 1997; Белоусов А. Ф. „Вовочка“ // Анти-мир русской культуры.— Москва, 1996.— С. 165—186; Шинкарчук С. А. Политический анекдот 1920-х—30-х годов как отражение общественного мнения // Личность и власть в истории России XIX—XX вв.— Санкт-Петербург, 1997.— С. 277—283; Левинсон А. „Новые русские“ и их соседи по анекдотическим контекстам // Новое литературное обозрение (Москва).— 1996.— № 2.— С. 383—385; Смолицкая О. В. „Анекдоты о французах“: К проблеме систематизации и структурно-типологического изучения анекдота // Новое литературное обозрение.— 1996.— № 2.— С. 386—392; Чирскова О. А. Поэтика современного народного анекдота: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук.— Москва, 1997; Дмитриев А. В. Социология политического юмора: Очерки.— Москва, 1998 та інші.

[86] Див., напр.: Скрыбыкина Л. Н. Былины русского населения северо-востока Сибири.— Новосибирск, 1995.

Увагу вчених, як і в минулому, привертає фіґура Кірші Данилова — першого з відомих у науці виконавців та збирачів билин. Завдяки віднайденим документальним свідченням чимало прояснилось щодо цієї загадкової особи[87]. Одне з центральних місць у фольклористиці в оглядовий період займає проблема текстологічної оцінки класичних зібрань російського пісенного фольклору. З текстологічних позицій детально були проаналізовані збірники А. Гільфердінґа „Онежские былины“, Н. Ончукова „Печерские былины“, „Онежские былины“ Ю. Соколова і В. Чічерова, „Былины Севера“ А. Астахової[88].

Тривале стійке зацікавлення російських учених формульною теорією американських дослідників Перрі й Лорда завершилося виданням перекладеної російською мовою Ю. Клейнером та Г. Левінтоном відомої книжки А. Лорда „The Singer of Tales“ — „Сказитель“ (Москва, 1994). Одним із послідовників формульної теорії у Росії був Б. Путілов. Уже після смерти цього видатного дослідника народної культури побачили світ дві його монографії, присвячені епічній творчості: „Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика“ (Москва, 1997) та „Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса“ (Санкт-Петербург, 1999). Вкажемо на ще одну книжку Б. Путілова, в якій питання епосознавства займають помітне місце: „Фольклор и народная культура“ (Санкт-Петербург, 1994).

Пісенно-епічний жанр — балада — загалом залишався на периферії фольклористичної думки, рівночасно як історичні пісні, у вивченні яких не можна угледіти якогось помітного проґресу. Однак варто відзначити якісне зростання уваги науки до духовних віршів, що, повторимось, зумовлене нівеляцією усіляких ідеологічних заборон на суспільну свідомість. Звернемося знову ж таки до статистики. У бібліографічному покажчику за 1976—1980 рр. зареєстровано 12 робіт, у той чи інший спосіб спрямованих на вивчення духовних віршів; у томі за 1981—1985 рр. є 20 бібліографічних описів. Перша половина 1990-х рр. фіксує 60 робіт з цієї проблематики.

Повертаючись до вивчення духовних віршів, наука неминуче повинна була опертися на досвід попередніх поколінь учених. Серед праць про духовні вірші варто перш за все звернути увагу на перевидання (а фактично первинне введення у наукову свідомість російських учених) книжки „Стихи духовные“ видатного духовного мислителя XX ст. Г. Федотова[89]. Ця книжка стала потужним каталізатором у сучасному вивченні духовних віршів. У зв'язку зі зверненням учених до спадщини своїх попередників В. Бахтіна випустила монографію Б. Соколова „Большой стих о Егории Храбром“ (Москва, 1995), що до цього часу залишалася у рукописі, в якій запропоновано тлумачення сюжету в дусі історичної школи.

Серйозні дослідницькі праці про духовний вірш вийшли з-під пера сучасних фольклористів. У цій галузі продовжує плідно працювати С. Нікітіна, яка давно займається цим жанром, що засвідчує її монографія „Устная народная культура и языковое сознание“ (Москва, 1993). Фундаментальну оглядову характеристику духовних віршів запропоновано у

---

[87] Див.: Горелов А. Кирша Данилов — реальное историческое лицо // Русский фольклор: Эпические традиции.— Санкт-Петербург, 1995.— Т. 28.— С. 97—100.

[88] Див. статті про це: Русский фольклор.— Т. 26.

[89] Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Сост. Л. Топорков.— Москва, 1991 (1-ше вид.: Париж, 1934).

книжці покійного Ф. Селіванова „Русские народные духовные стихи: Духовные стихи — народно-христианские, эпические, лироэпические и лирические песни" (Йошкар-Ола, 1995). Дослідник зробив свій внесок у вивчення поетики цього жанру, створивши покажчик „Художественные сравнения в русских народных духовных стихах"[90].

Послідовний рух фольклористики виявився і у дослідженнях пісенного фольклору. Збірники пісенних текстів, які побачили світ у зазначений період, численні, і перерахувати їх не маємо змоги[91]. У той час були також надруковані уже згадувані дослідницькі збірники, що цілком присвячені цьому пластові усної культури. У галузі вивчення пісенної лірики, як і раніше, актуальними залишаються реґіональний аспект і питання поетики. Доволі вперто у фольклористиці укорінюється думка про необрядову лірику як таку, що насправді жорстко вписана у календарний цикл російського селянина. Особливо яскраво цю тезу заявлено у працях етномузикологів[92].

У вивченні пісенних жанрів склались тенденції, на які ми вже звертали увагу: повернення науки до сучасних живих форм усної поезії. Якщо у покажчику за 1981—1985 рр. до рубрики сучасного пісенного фольклору входять виключно збірники, що охоплюють народну поезію часів громадянської і Другої світової воєн, то в оглядове п'ятиріччя поряд із цими темами[93] фольклористи займаються вивченням жорстокого романсу[94], „вуличних" пісень[95], „блатної" поезії[96], звертаються до пісень тюремних і табірних[97].

У дослідженні частівок теж визначились нові аспекти, неможливі у часи тоталітарного мислення. Частівку почали розглядати як один із жанрів, що активно відображав справжню думку народу про трагічні періоди

---

[90] Див.: Фольклор: Проблемы тезауруса.— Москва, 1994.— С. 180—217.

[91] Вкажемо тільки на одне фундаментальне видання: Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока / Вступ. статья, подгот. текстов, коммент. и указ. С. Красноштанова при участии В. Левашова.— Новосибирск, 1997 (Сер. „Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока").

[92] Див.: Ефименкова Б. Ритмика русских традиционных песен.— Москва, 1993; Картавцева М. П., Беляева Т. П. Стилевые особенности среднерусской песенной традиции.— Москва, 1993; Руднева А. В. Русское народное музыкальное творчество: Очерки по теории фольклора.— Москва, 1994; Лапин В. А. Русский музыкальный фольклор и история (К феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды.— Москва, 1995; Лобанов М. А. Лесные кличи: Вокал, мелодии-сигналы на Северо-Западе России.— Санкт-Петербург, 1997; Щуров В. М. Стилевые основы русской народной музыки.— Москва, 1998 та інші.

[93] Лебедев П. Ф. Партизанская песня.— Саратов, 1991; И поет мне в землянке гармонь / Сост., вступ. статья Б. П. Кирдана.— Москва, 1995; Русские народные песни и частушки Великой Отечественной войны / Вступ. ст. Я. И. Гудошникова.— Тамбов, 1997 та інші.

[94] Русский жестокий романс / Сост. В. Г. Смолицкий, Н. В. Михайлова.— Москва, 1994; Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньевой, Н. Герасимова.— Санкт-Петербург, 1996 та інші.

[95] В нашу гавань заходили корабли: Песни / Сост. Э. Н. Успенский и Э. Н. Филин.— Москва, 1995.

[96] Споем жиган: Антология блатной песни / Авт.-сост. М. В. Шелег.— Санкт-Петербург, 1995.

[97] Див. публікації: Фольклор и культурная среда ГУЛАГа.— Санкт-Петербург, 1994; „Я помню тот Ванинский порт...": Дворовые, тюремные, народные, каторжные песни / Сост. Л. Шумеев.— Москва, 1997; Джекобсоны М. и Л. Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник 1917—1939 гг.— Москва, 1998 та інші.

у житті колишнього Радянського Союзу. Фольклористика оперативно відгукнулась на частівки, які виникли у зв'язку зі сучасною політичною ситуацією. Було подолано пуританські заборони у вивченні еротичного начала частівок. Відображенням усіх цих тенденцій можна вважати вихід збірника „Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова" (Москва, 1999.— Кн. 1—2), упорядкованого А. Кулагіною, та багато інших подібних видань.

Поступальний розвиток науки виявився і у вивченні народного театру, видовищ та мистецтва скоморохів. Варто відзначити, що фольклористика останнього п'ятиріччя основний акцент у цій галузі народної культури зробила на основі досліджень давньоруських акторів — скоморохів. Під впливом загальнотенденційного звернення до класичної спадщини у 1995 р. було перевидано книжку А. Фамінцина „Скоморохи на Руси" (Санкт-Петербург, 1995). У той же період з'явився анотований бібліографічний покажчик В. Кошелєва „Скоморохи", який містить літературу за 1790—1994 рр. (Санкт-Петербург, 1994). Згаданий дослідник випустив також узагальнюючу брошуру „Скоморохи и скоморошья профессия" (Санкт-Петербург, 1994). У 1994 р. в Петербурзі відбувся Міжнародний симпозіум з вивчення цього явища, матеріали якого опубліковані у збірнику „Скоморохи"[98]. Феномен скоморохів тут і в інших публікаціях розглядається у всьому розмаїтті: пошук традицій у селянській народній поезії, відображення образу скомороха в образотворчому мистецтві Давньої Руси; інструментознавчий аспект, документальні свідчення про статус скоморохів у середньовічній громаді й інше.

Неодноразово ми мали змогу говорити, що з причин ідеологічного розкріпачення, яке відбувається у суспільстві, у науці було знято більшість табу, зокрема, на вивчення еротичного начала в народній культурі. У зв'язку з цим побачили світ декілька видань спеціальної тематики[99].

Характерна риси фольклористики 1990-х рр.— помітне пожвавлення у галузі вивчення дитячого фольклору як одного з активних пластів усної культури. Статистика свідчить: якщо у 1981—1985 рр. дитячому фольклорові присвячено 38 основних бібліографічних описів (тобто 0,7 відсотка від усього масиву врахованої літератури), то за перше п'ятиріччя 1990-х рр. зареєстровано 133 роботи такого типу (1,6 відсотка). Етнографія дитинства знайшла відображення у низці дослідницьких збірників 1991—1995 рр.[100]

---

[98] Скоморохи: Проблемы и перспективы изучения / Отв. ред. В. В. Кошелев.— Санкт-Петербург, 1994.

[99] Вкажемо на збірник текстів, що містить обширний коментар і вступні статті: Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки.— Москва, 1995. Див. також: Смехоэротический фольклор: Тексты / Сост. С. Б. Борисов.— Тверь, 1996. У дослідницькому збірнику „Анти-мир русской культуры: Язык. Фольклор. Литература".— Москва, 1996 опубліковано статті Б. Успенського про обсценні вирази в російській мові й у „завітних" казках.

[100] Це передовсім такі видання: Дети и народные традиции: Материалы пятых Виноградовских чтений / Науч. ред. А. П. Лазарев.— Челябинск, 1991.— Ч. 1—2; Дети и народная культура. Иркутск. 6-е Виноградовские чтения.— Москва, 1995; Народная педагогика воспитания детей, подростков и молодежи: Материалы VII Виноградовских чтений.— Екатеринбург, 1993; Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции. XI Виноградовские чтения.— Ульяновск, 1998.— Ч. 1—3; Мир детства и традиционная культура.— Москва, 1995—1996.— Вып. 1—2; Школьный быт и фольклор / Сост. А. Ф. Белоусов.— Таллин, 1992.— Ч. 1—2; Русский школьный фольклор: От „вызываний" Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов.— Москва, 1998;

Найбільш значущою рисою у вивченні дитячого фольклору стало суттєве розширення фольклористичною наукою кола явищ, що входять у сферу дитячої субкультури. З'явилося, наприклад, зацікавлення дівочим пісенником-альбомом, рукописним любовним оповіданням, що є важливою складовою дівочих альбомів[101]. Учені також зауважили побутування у дитячому середовищі забави у країну мрій, виклику Пікової дами, молитви до іспиту, ворожіння, віршованих переробок зразків класичної російської поезії. Увагу фольклористики привертають жанри шкільної непристойної поезії, замовчуваної у науці в попередній час. Дістав своє наукове осмислення і дитячий анекдот.

Справжнім відкриттям на межі 1980—1990-х рр. став для фольклористів жанр „садистських віршів", що виявляв протест підлітків проти офіційної, насильно насаджуваної ідеології. Сучасне звернення уваги вчених на цей новітній жанр дало змогу виявити механізми виникнення, пов'язані з індивідуальною творчою діяльністю у богемних молодіжних колах, та подальший перехід його у середовище підлітків[102].

Продовжилось вивчення і тих форм дитячого фольклору, які давно посіли місце в науковій свідомості. Предметом уваги фольклористів залишаються „страшилки", введені у науковий обіг ще у 1970-ті рр. М. Осоріною. У 1997 р. побачила світ її монографія „Секретный мир детей в пространстве мира взрослых" (Санкт-Петербург, 1999). Привертає увагу спроба С. Лойтер створити покажчик сюжетних типів цього жанру[103], а також її невелике дослідження „Феномен детской субкультуры" (Петрозаводск, 1999). Згаданий жанр у 1995 р. дістав усестороннє висвітлення у монографії М. Чередникової „Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии" (Ульяновск, 1995).

Поряд із сучасними жанрами дитячого фольклору вивчались і давні, пов'язані зі селянською традицією форми[104]. Загалом можна підсумувати, що російська фольклористика останнього п'ятиріччя зробила значний крок уперед у вивченні дитячої субкультури.

Короткий огляд літератури з російського фольклору, що вийшла у 1990-ті рр., дає змогу зробити такий висновок. На сьогодні російська фольклористика розвивається у нормальних умовах, без ідеологічного диктату. Цей фактор сприяє розширенню методологічної бази фольклористики та виявленню у науці багатоаспектности й розмаїття напрямів.

З російської мови переклали
Оксана КУЗЬМЕНКО і Ольга ХАРЧИШИН

Трыкова О. Ю. Детский фольклор: страшилки, анекдоты, „садистские стишки".— Ярославль, 1998 та інші. У цій галузі, як і при вивченні інших сфер усної народної поезії, наука не оминула практики звернення до своїх попередників. Доповнює названу книжку вибраних праць Г. Виноградова видання знаменитого дослідження відомого лікаря кінця XIX ст. Є. Покровського „Детские игры, преимущественно русские (В связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной)".— Санкт-Петербург, 1994.

[101] Див.: Тридцать рукописных девичьих любовных рассказов / Сост., авт. статьи и коммент. С. Б. Борисов.— Обнинск, 1992.

[102] Див. статтю А. Білоусова: Лотмановский сборник.— Москва, 1995.

[103] Див.: Фольклористика Карелии.— Петрозаводск, 1995.— Вып. 9.— С. 80—180.

[104] Див., напр.: Детский поэтический фольклор / Сост. А. Н. Мартынова.— Санкт-Петербург, 1997.— Ч. 1—2.

Tetiana IVANOVA

RUSSIAN FOLKLORE STUDIES IN THE LAST DECADE OF THE TWENTIETH CENTURY

The article offers a brief review of literature on Russian folklore published in the 1900s. The author works on the assumption that academic thought developed in parallel with changes that took place in social consciousness and were generated by the perestroika era. It was because of these shifts, according to the author, that there was an upsurge of interest in cultural issues. It is pointed out that a favorable state policy with respect to book publishing facilitated the arrival of numerous books on folklore studies and made it possible to have reprinted classical works on folklore studies (esp. those from the beginning of the 20th c.).

The article does a fairly detailed analysis of the fundamental works on the subject, which reflect major advances in Russian folklore studies. The author makes a distinction, in particular, between referential (geographical references, bibliography references, ethnolinguistic dictionaries and encyclopedias, mythology dictionaries etc.) and analytical research (plot/storyline references, references of folklore genres etc.). The article gives a detailed account and a thorough assessment of periodicals, selections of music, and articles put out by academic and research institutions and national centers dealing with folklore studies. What is to be in the focus of further research is also identified, and that is issues of myth, rites, ritual games, folk tales, traditional folk prose (non-folk-tale kind), the more recent genres of the 20th century, notably modern kinds of oral culture (children's subculture).

The author concludes by saying that all the conditions for a successful development of Russian folklore studies are in place today. This, according to the author, is going to be a factor in developing new methods and encouraging diversity of themes and approaches in research.

ІЗ ЗВІТУ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ЕКСПЕДИЦІЇ 1934 РОКУ*

Передмова

Процес перебудови села на принципах колективізації як частини всього процесу соціалістичного будівництва в нашому Союзі тісно пов'язаний з індустріалізацією та механізацією сільського господарства. Він у результаті веде до знищення різниці між містом і селом, яка в умовах соціалістичних перестає бути селом. На пройдених етапах соцбудівництва партія добилася великих досягнень на всіх ділянках, зокрема, щодо перебудови села. [...].

Місто перестає бути в очах селян центром їх експлуатації. Все міцнішими стають нитки господарської й культурної змички між містом і селом. Від міста і його промисловості село дістає тепер допомогу тракторами, сільгоспмашинами, автомобілями, людьми, коштами.

Та й саме село має тепер свою промисловість у вигляді машинно-тракторних станцій, ремanентних майстерень, усякого роду промислових підприємств, колгоспів, невеликих електростанцій і т. п. Культурна прірва між містом і селом заповнюється. Весь цей процес перебудови села дослідити, зафіксувати, вивчити — важливе завдання радянської науки.

З цією метою Інститут [Матеріальної культури Всеукраїнської Академії наук; тепер Інститут археології НАН України.— *М. Г.*] організував експедицію до Чорнобильського району на Поліссі для проведення етнографічних дослідів у колгоспах. Група з двох чоловік у складі наукового співробітника [Ніни Заглади.— *М. Г.*] [та] художника-етнографа [Юрія Павловича.— *М. Г.*] виїхала з Києва 12.VII. 1934 р.

Основна дослідча робота провадилась протягом місяця в колгоспі „Незаможник" села Ново-Шепеличі. А крім того, були короткотермінові виїзди до сіл Кошаровка, Беньовка, Семиходи, Рудня-Соханська з метою зібрати дані відмінного порядку, що їх можна було спостерігати в цих колгоспах*.

Робота була спрямована на збирання матеріалів за відживання старої спадщини, пережитків у матеріальній культурі, побуті й свідомості людей та за ріст колективного господарства й нового побуту. Ці два завдання і були метою нашої дослідчої роботи під час згаданої експедиції. Протягом короткого часу (одного місяця) ми не могли охопити дослідами усього

---

* Матеріали про колгоспи сіл Кошаровки та Беньовки подаємо в окремому додатку до цієї праці. [Додаток у публікацію не включено.— *М. Г.*].

пройденого етапу соцбудівництва в даній місцевості; для цього потрібно було б довготермінової колективної праці та великого числа фахівців. Тому нашу роботу треба вважати за попередню до такого систематичного, стаціонарного досліду. Але й ті матеріали, що ми їх зібрали під час експедиції, дають конкретні дані не тільки до історії матеріальної культури, а також до історії колгоспного будівництва на Поліссі.

[І.] Колгосп „Незаможник" в селі Ново-Шепеличі

В с[елі] Ново-Шепеличі Чорнобильського району восени 1929 року було організовано 2 колгоспи — „Ілліч" і „Незаможник". Гострі класові протиріччя виявились тут дуже яскраво. Заможні середняки згуртувалися були і зорганізували СОЗ, назвавши його „Ілліч", а незаможники згуртувалися окремо та організували другий СОЗ під назвою „Незаможник". 1930 р. було переглянуто склад колгоспу; викинули заможних з ко[лгос]пу й об'єднали ці колгоспи в один під назвою „Незаможник".

На 12.VII. 1930 р. було в колгоспі уже 56 господарств, площа землі [становила] 118, 25 га. План засіву в 1930 р. в к[олгос]пі був перебільшений на 50 відсотків. Своєчасно було виконано зобов'язання, взяті перед державою по контрактації й кредитах. Але ж разом з цим у звіті колгоспу за 1930 р. було відмічено такі недоліки: „Мало було в 1930 р. приділено уваги справі втягнення нових бідняцько-середняцьких мас до колгоспу шляхом популяризації як на загальних зборах, так і в розмовах з одноосібниками. Невповні налагоджена була дисципліна серед колгоспників, про що свідчить несвоєчасний вихід на роботу деяких членів колгоспу під час збиральної кампанії. Не було утворено ударних бригад та не застосовано методів соцзмагання поміж окремими колгоспами"*. Мимо того, що організацію соцзмагання та ударництва в цьому колгоспі не було ще поставлено на відповідну височінь, все ж таки серед колгоспної маси була значніша частина колгоспників, що працювала ударно. Бо, як видно з протоколу загальних зборів, на зльот ударників було виділено від ко[лгос]пу 5 ударників, з них троє жінок**.

Активні, свідомі незалежні середняки йшли за партійним проводом села. Але відстала частина [і]з середняків, особливо [і]з заможніших, весь час підлягала впливові куркульства і вносила в колгоспне життя незгоду, що гальмувало його розвиток. Протокол зборів 1931 р. розкриває картину того стану, який був у той час у колгоспі. В протоколі зазначено, „що в колгоспі є спілка середняків, що дбає лише за себе. З неї складається правління колгоспу. Біднота через це дивиться на членів правління як на панів, а середняки дивляться на бідноту як на ледарів, що не були хозяйнами та не вміють працювати. Коли буває, що бідняк не виходив на роботу, то його переслідували, а середняку — так проходило. Що жито і просо ця спілка (середняків) між собою розподіляла та інше"***.

Класова боротьба не припинилася і далі, бо класовий ворог розгромлений, але ще цілком не ліквідований, боровся проти колгоспу. З прото-

* Із звіту ко[лгос]пу „Незаможник" за 1930 р.
** Протокол загальних зборів к[олгоспни]ків від 5.X. [19]30 р.
*** Протокол загальних зборів ко[лгосп]у 1. II. [19]31 р.

колів зборів видно, що колгоспні маси гостро реагували на всі прояви класового ворога та виключали з колгоспу тих членів, що вели розкладницьку політику в колгоспі та агітували серед колгоспників проти заходів Радвлади. В 1932 р. було виключено за розкладницьку роботу сина куркуля з усією родиною — Булаву Архипа Яков[ича]. Виключено теж Круковця Д. К., який агітував проти колгоспу та старався зірвати посівкампанію, заагітувавши 12 колгоспників, які подали заяви про вихід з колгоспу напередодні посівкампанії. Булава Архип відомий був серед колгоспників як чоловік з бандитсько-хуліганськими вихватками (убив коня у громад[янина] Баганюка, був причасний до вбивства співробітника міліції Соболя тощо)*.

В 1932 р. було також знято з бригадирства бригадира третьої бригади, який легковажно ставився до виконання директив урядових та допустив, що бригадою почала керувати куркульська група через своїх людей**.

Всі труднощі, що були на шляху до розвитку колгоспу, активна маса колгоспників перемагала із завзятою упертістю і вже на 1934 р. було колективізовано село на 90 відсотків. Рух колективізації в с[елі] Ново-Шепеличах доказує перемогу колективного господарства над індивідуальним. Ворожий елемент, що захватив був спочатку в свої руки керівництво, на 1934 р. було усунено.

Правління колгоспу складається з семи чоловік, з них двоє бідняків, один наймит та чотири середняки, в цьому числі два службовця, один кандидат КП(б)У та один член ЛКСМ. Ревізійна комісія [складається] з трьох чоловік, з них один середняк, два службовці, один кандидат КП(б)У.

Господарство колгоспу. В колгоспі „Незаможник" землі рільної було 786 га, з неї придатної [для хліборобства] лише 310 га. Восени 1933 р. колгосп провів меліорацію, осушив болото і цим збільшив свою площу на 75 га та ще Райземвідділ у 1934 р. прирізав у користування колгоспу 1500 га. Сільськогосп[одарський] характер колгоспу — зерновий та ферма вирощувала молодняка.

Реманент колгоспу [(...)]. Господарче зміцнення колгоспу щораз збільшувало і кількість, і якість знарядь виробництва. В 1934 р. колгосп уже мав картоплекопалки, кінні граблі, жатки, сівалки, віялки, трієр, молотарку з двигуном, парокінні вози та інш[е].

В колгоспі є своя велика ремонтна майстерня — кузня (іл. 1), де працює 3 кузниця та кваліфікований майстер-завідувач. На будування майстерні було асигновано районом 24 тис. карбованців. Майстерня добре устаткована. В майстерні виготовляють для колгоспу парокінні вози, плуги, провадять ремонтні роботи.

Кадри. З кожним роком збільшуються кваліфіковані кадри в колгоспі. Колгоспники проходять фахову підготовку та перепідготовку на спеціальних курсах — рахівників, бригадирів, механіків, столярів, рільників, ветеринарів, ковалів. У 1934 р. фахову підготовку проходили 10 чоловік, з них одна колгоспниця була на довготермінових курсах по льонообробці.

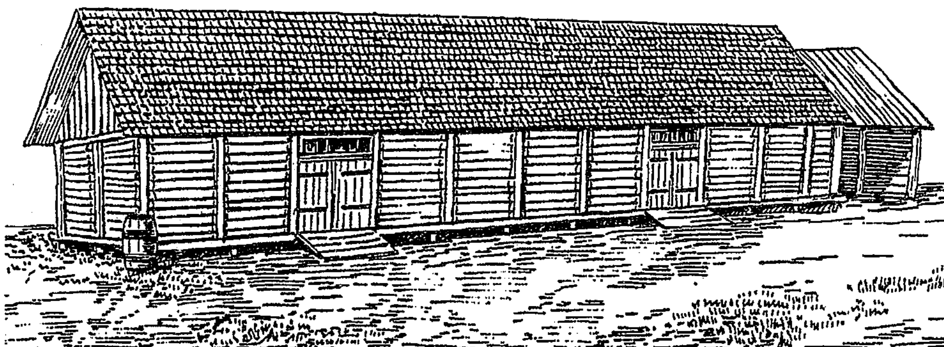
Організація праці. Праця поставлена в ко[лгос]пі добре; колгоспники добре дисципліновані, кожний знає свою роботу і відповідає за неї. В кол-

* Протокол загальних зборів ко[лгос]пу „Незаможник" від 16.V. 1932 р.

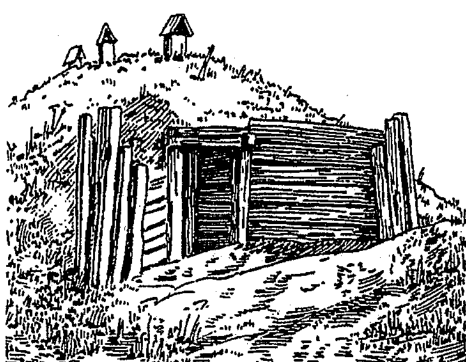
** Протокол управи ко[лгос]пу „Незаможник" № 28 від 15.XI. [19]32 р.

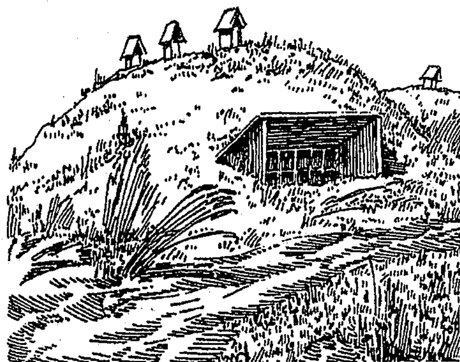


1. Новозбудована колгоспна ремонтна майстерня і стара усуспільнена кузня



2. Зерносховище колгоспу, збудоване в 1933 р.





3. Кагати-картоплесховища на чотири тисячі пудів

госпі були чотири рільн[ичі] бригади й одна плотницька. „У нас по всіх галузях роботи є норми виробітку, через це робота іде добре",— інформували нас колгоспники. Колгосп працює за планом, що його затверджено Райземвідділом.

Можна було констатувати ріст активности колгоспників, їхню відданість справі зміцнення колективного господарства по всіх його ділянках. Найкраще про це свідчать нижченаведені фактичні дані.

В 1932 р. було премійовано кращих ударників 4 чоловіки, з них один бригадир та 3 робітники; в 1933 р. ударників було 66 чоловік. Число кращих ударників збільшилось на 21 чоловік, з яких було виділено на зльот ударників 12 чол[овік], з них — 6 жінок*. Преміювальний фонд [становив] 100 метрів матерії, підметки, чоботи, телята, свині**. Преміювали на жовтневих святах. Для цього зібралися колгоспники 7-го листопада до будинку колективіста, де було підведено підсумки роботи за рік та [здійснено] преміювання.

В 1934 р. соцформи та методи праці були поставлені на вищий щабель організації, як про це свідчать нижченаведені документи.

Договір на соцзмагання за кращу сівбу 1934 р. поміж двома колгоспами: „Незаможник" (с[ело] Ново-Шепеличі) і „Нове життя" (с[ело] Рудня-Сохонська).

1. Цілком засіяти всі ярі культури відповідно до плану з усіма кількісними та якісними покажчиками — протягом 16 днів по колгоспу „Незалежник", що має засіяти 400 га, і 20 днів по колгоспу „Нове життя", що має засіяти 188 га.

2. Провести меліораційні роботи на площі 50 га по колгоспу „Незаможник" і 75 га по колгоспу „Нове життя".

3. Виконати план сортових засівів [і]з забезпеченням їх кращими попередниками в кількості 40 га по колгоспу „Незаможник" та „Нове життя".

4. Сівачів виділити [з] кращих колгоспників по колгоспу „Незаможник": 1. Саченок О.; 2. Самусь Е.; 3. Скрипченко М.; 4. Самійленко Д.; 5. Багнюк Ф.; 6. Гудзієнко Г.; 7. Довженко І.; 8. Бойко О. По колгоспу „Нове життя": 1. Базиленко В.; 2. Нечипоренко М.; 3. Нечипоренко Д.; 4. Загреблений.

5. Глибока оранка не менш[е, ніж] на 15 сант[иметрів]. Орачами по колгоспу „Незаможник": 1. Самійленко П.; 2. Саченок Ф.; 3. Шинкаренко Ю.; 4. Круковецъ М.; 5. Саченок К.; 6. Козарчук С.; 7. Саченок І.; 8. Багнюк І.; 9. Добрий Я.; 10. Самойленко. По колгоспу „Нове життя": 1. Нечипоренко В.; 2. Нечипоренко Л.; 3. Нечипоренко Ф.; 4. Базиленко А.; 5. Самойленко Н.; 6. Нечипоренко Г.; 7. Бичковський О.; 8. Зінченко Д.; 9. Зінченко Т.; 10. Базиленко С.

6. Від себе ми виділяємо також інспекторів з найдосвідчен[іш]их наших старих колгоспників: по колгоспу „Незаможник" — тов[аришів] Федоська Шут, Круковецъ Грицько, Рабінович Юрко, Саченок К.; по колгоспу „Нове життя" — тов[аришів] Матущенко О., Нечипоренко М., Бабиленко В., Базиленко М., Нечипоренко К.

* Протокол загальних зборів колгоспу „Незаможник" від 30.XI. [19]33 р.

** Протокол управи колгоспу № 3 1933 р.

7. По колгоспу „Незаможник“ провести надранню сівбу за три дні, по колгоспу „Нове життя“ — теж за три дні.

8. Одержати врожайність, зокрема, по зерновим культурам 8 цент[нерів] з г[ектара], по картоплі 100 цент[нерів] з г[ектара], по льону 5 центн[ерів].

9. Конюхів виділити по колгоспу „Незаможник“: Шинкаренко Ф., Багнюк П., Мельниченко Т., Круковець П., Круковець М., Лузан П.; по колгоспу „Нове життя“: Токаренко П., Зінченко М., Бойков Т., Охрименко Н.

10. Ми попереджуєм таких завзятих ледарів і прогульників по колгоспу „Незаможник“: Чернявського П., Круковця К., Саченка Т., Дедухно Ганну; по колгоспу „Нове життя“: Бичковського Х., Бичковську Мотрю, Загребленого П.

11. Організувати колгоспні та бригадні газети: по дві на колгосп і 4 на бригади.

Договір складено 20 березня 1934 року.

Всі настанови партії і Радвлади, що мобілізували колгоспні маси нашого Союзу навколо важливих завдань посівного плану на цей рік [з метою] забезпечити високий урожай колгоспних ланів відповідним угноєнням грунту, очисткою від бур'янів, забезпечити роботу найкращою робочою силою, ударними темпами терміново виконати планові завдання посівної — все це має на увазі вище приведений документ про соцугоду між бригадами ко[лгос]пів „Нове Життя“ та „Незаможник“. Умова була виконана цілком.

В умовах диктатури пролетаріату жінка, визволена Великим жовтнем від віковічних оков, стала бути активним учасником соцбудівництва на всіх ділянках політичного, господарчого та культурного життя Радянського Союзу. В дослідженому колгоспі жінка-колгоспниця теж зайняла видатне місце як активна робітниця в галузі зміцнення господарства.

В перші роки існування колгоспу деякі жінки-колгоспниці виявили себе як свідомі громадяни Радянського Союзу. Оповідала нам колгоспниця Мотря Круковець: „В перший рік, як став на селі колгосп, трудно було працювати з нашими жінками. Жінка була темна, ніяк не хотіла розуміти, що треба робити в колгоспі. Я була жінорганізатор і як би не те, що мені допомагали шість жінок, то можна було пропасти. Не вірили вони в те, що за роботу получать продукти. Деякі лінувались, казали: „На те й колгосп, щоб сили собирать, а не витрачать, що все забере кооперація і буде видавать всім рівні пайки. Так, що можна і не робить“.

В перший рік не було бригад, працювали гуртом. То ми бачили, хто робить, а хто гуляє. Нам приходилось багато робить та давать приклад своєю роботою. Деякі агітували за те, щоб не робить, казали: „Як всі не будуть працювати, то все розпадеться і колгоспа не буде, то знов поділять землю“.

Перший рік в колгоспі було мало господарств, а землі багато, була нагрузка — карпиловська земля та хутора Янова. Як став проходити в районі колгосп, то куркулі в Карпилівці і Янові підбивали селян, аби відмовились від землі: „Пусть земля погуляє год, то колгоспа не буде“. Цю землю віддав нам район. Коли ми приїхали цю землю орать, то жінки,

підіслані чоловіками, лаяли нас, не давали робити, лягали в розору. А ми за допомогою комсомола та партійців перемогли всі трудноці, обробили її і получили гарні наслідки. Багато хліба напахали — по 150 і більше пудів поодержували родини. А тоді біднота та незаможні середняки побачили, що їх одурачили й почали записуватися до колгоспу.

Мені як жінорганізатору приходилось багато робити, бо на мене всі очі дивились. Доводилось прикладом показувати, як треба робить. Як, бувало, який день не прийдеш на роботу, то й зрив в роботі. Кажуть: „Вона не прийшла, вона щось знає, не треба робить“. А вже цей рік не треба агітувати та пояснювати навіщо робиш. Всі біжать на роботу і роблять від сонця до сонця. Не дивляться на те, щоб тільки заробити трудодень, а щоб вчасно зробити роботу, щоб урону не було для колгоспу. Ніхто нам не зробить, як самі не зробимо. Не так, як того року залишили багато необробленої картоплі (зіллям поросла), а сами голодні сиділи.

Зараз добре йде робота. Дехто з жінок за один день заробляє 1,5 — до двох трудоднів. Зараз ідуть всі охотно, даже б'ються за роботу, знають: як будуть робити, такі й будуть наслідки“.

В 1933 р. серед жінок було створено ударну бригаду по перевірці діяльності колгоспу. В цю бригаду входило п'ять жінок. Бригада ходила, оглядала як проводили роботу бригадири та бригади, складала акти обслідування та інформувала правління колгоспу, райвиконком про всі слабі місця в роботі ко[лгос]пу.

На перших порах бригаді досить трудно було провадити свою роботу через те, що в деяких чоловіків ще залишилися від старих царських часів неправильні погляди на жінку, що „вона є нижча за чоловіка і через це не повинна втручатись у чоловічу роботу“. Крім цього, і серед жінок знайшлися ще такі, що „не давали проходу цим жінкам, дратували їх, давали їм ріжні прозвища і всяко заважали в роботі“.

Ми з'ясували причини такого стану. Крім консерватизму, несвідомості, одсталості, вищезгадані прояви негативного ставлення до роботи ударної бригади має класове коріння: недобитки куркульства та їх агентура всяко діяла, щоб гальмувати роботу жінок, щоб підірвати їх авторитет, щб підірвати колективне господарство. Недобитки куркульства намагалися всяко задержувати господарчий ріст колгоспів, зокрема, через послаблення активності серед жіноцтва, через підрив господарства всередині, вживаючі всі заходи до його знищення.

Недивлячись на це, жінки, свідомі своїх завдань, намагалися продовжувати свою роботу. Вважаю потрібним тут навести два акти обслідування цією бригадою: один від 19 лютого 1934 р. щодо перевірки колгоспу „Незаможник“ та другий від 6 березня 1934 р. по перевірці майна дитяслів.

Акт
1934, лютого, 19 дня

Ми, нижчепідписана жіноча бригада, в особах: Федоськи Шут, Палажки Шинкаренко, Теклі Саченок, Федори Шут та Марії Багнюк ц[ього] числа обслідували ко[лгос]п „Незаможник“, при чому виявили слідуюче:

1. *Були на кузні, де вози і плуги зараз в ремонті. Кузнецами заявлено, що увесь реманент — як плуги, так і кінські вози, — буде відремонтований до 8 березня 1934 р.*

2. На скотар[ській] фермі виявлено, що молодняк від двох до трьох років у хорошому стані, а тогорічний — у поганому стані. Корови схудли проти того часу, як робився огляд жіночої бригади 29/1-[19]34 р.

3. Воли теж схудли, а один віл хворий, а лікувать його не провадять.

4. Коні по всіх бригадах нечищені, на подвір'ї конюшні грязно. Вози та сані не в порядку, в розкиданому вигляді. Коноплярка і досі на дворі під дождем.

5. Коноплі коло складу розкидані.

Жінбригадир Багнюк.

Акт
1934 р. від 6 березня

Перевірено майно дитяслів. Мається: рушників — 63 шт., трусів — 50 шт., халатів — 9 шт., наволочек — 109, сорочек — 142, простинь — 71, косинок — 3, кроватей — 18, чайник — 1, кувшинів для води — 1, кострюль — 9, ложок — 25, тазів — 3, сольницъ — 1, мисок — 23.

Потрібно: відремонтувати будинок під яслі, збільшити [кількість] посуду, одягу та ложок.

Бригадир Багнюк

Робота ударної жіночої бригади мала позитивні наслідки. Правління колгоспу, сільрада та широкі громадські маси колгоспників звернули серйозну увагу на всі ті недоліки, що їх вскрила бригада, та здійснили ділові пропозиції, що їх висунули жінки-ударниці.

Вищеприведені дані відкривають нову сторінку життя села в умовах колективного господарства. Робота ударної жіночої бригади — це не тільки прояв розбудженої жіночої активності, але також прояв громадської самодіяльності, контролю, більшовицької критики та самокритики.

Наслідки господарювання. Ріст організаційної та господарчої моці к[олгос]пу, підвищення урожайності, боротьба з втратами, боротьба за соціалістичну дисципліну праці, за правильне використання робочої сили, за плановість у роботі та налагодження громадського контролю, піднесення класової політичної свідомості серед колгоспних мас під проводом комуністичної партії — все це зумовлює ріст колгоспу, а разом з цим підвищення матеріального забезпечення трудящих. З ростом колгоспу росте теж і добробут колгоспників, як це вимовно стверджують цифрові дані: в 1932 р. на трудодень одержували колгоспники 914 г зернових культур, у 1933 р.— 2 кг 10 г зернових культур та 1 кг картоплі; а в 1934 р.— 3 кг.

Питання, що ми їх розглянемо в наступних розділах цієї праці, в загальних рисах увійшли вже в обсяг першої частини. В цих розділах розвиваємо окремі ділянки ширше, щоб дати повнішу картину процесу перебудови старого села. Почнемо наш розгляд з хліборобства.

II. [Господарська діяльність і матеріальна культура]

1. Хліборобство

[...] Низька, відстала техніка, що в умовах капіталізму в колишній Росії мала місце не лише в окремих глухих захолусних селах, але й у цілих районах, в умовах соціалістичних, у процесі колективізації, в тісному

зв'язку з індустріалізацією та механізацією сільського господарства, поступово відживає, уступаючи місце високій техніці.

Процес відмирання примітивної і ріст нової техніки очевидний і на дослідженій нами території. Ще не так давно за даними, що ми їх зібрали від старих колгоспників, у даній місцевості можна було спостерігати пережитки, властиві економіці й техніці докласового суспільства, так звана підсічна система хліборобства. От що оповідав нам 85-літній дід Гнат Круковець: „Ліс розкорчовували — рубали дерева та кустарники. Копали пні сокирами. Которе гілля нікуди не годилося — гребли в кучі й палили, а попіл приорували. Він лучший за навоз. Ми корчували удвох [і]з сином. За Чистогаловкою (в 12 верстах від села) були землі з кустарником. Сокирою рубали, де густі корчі. Сокирою копали кички. Як багато дрібного коріння, то сохою приорували: один орав, а другий пазки робив сокирою, де коріння.

Місце в лісі, де перший раз оруть, зветься „лядо", і на „ляді" сіяли просо. Де дуб, граб — там земля хороша, а де осина, ольха — там земля принадиста, синенька, рідка. Там не так буде рости. Сосна на щерці росте; не вельми то добра земля (пісок). Поблизу села давали селянам землі потрошку, а більше давали у дуброві за 7—8 верстов — там кічкували й пазкали. Коли були засушливі годи, то пускали пожар по болоту, то зілля (торф) перегорить і по тих попілках сіяли просо. На ціїх попілках не орали сохою; посіють і заволочуть яким голлям чи граблями заволочать і добре росте просо.

Як у кого було землі мало, капля* проса, то як посіє, знайде який-небудь верх (з дерева) та потягає його і так заволочить. Бувало, як і бороной волочили, то це голля ззаду прив'язували; з голлям краще заволоче.

Завше у нас сіяли на новині просо. Новина своє показує год 4—5: года два сіяли просо, а потім гречку й кидали землю. Гуляла, лишалась необроблена годів 10 і більше".

Огнезрубна система в хліборобстві як пережиток знаходила собі в XIX ст. широке примінення на Поліссі, а між тим на дослідженій території[1].

---

* Небагато.

[1] „В особенно неблагоприятных условиях находится земледелие в прибрежных к Припяти волостях Н. Шепеличской и Чернобыльской. Воды этой реки во время разлива так чисты, что не только не оставляют на затопляемых ими полях никакого ила, но даже вымывают тот навоз, который был вложен в землю крестьянами, вследствие чего каждый год приходится класть новое удобрение.

Дурное качество полей и невозможность удобрить их надлежащим образом создали особую систему хозяйства, процветающую главным образом на севере и на северо-западе района ([Див. а]).

Из всего количества земли, числящейся пахотной, в действительности распахана и занимается посевами только некоторая часть; остальная же отдыхает 10—15 (даже до 20) лет, пророста за это время кустами. Когда, по соображениям крестьян, участок достаточно отдохнет, выросший за это время лес срубается, складывается в кучи и сжигается здесь же, на поле, после чего производится посев. При этом частью придерживаются обыкновенной трехпольной системы, частью сеют каждый год один и тот же хлеб, пока земля перестанет давать урожай, что, при дурной почве, случается обыкновенно через 4—5 лет. На ближайших к деревне, унавоживаемых полях ([Див. б]) ведется обыкновенное трехпольное хозяйство, но земля в некоторых волостях (напр., Лугинской, Жубровичской) не отдыхает. Наиболее употребительный севооборот в таких случаях: в первый год, по навозу — гречиха, во второй — рожь, в третий — овес или ячмень, после чего поле необходимо удобрить вновь.

Огнезрубна система була поширена й на Білоруському Поліссі[2].

Соха. Про саме знаряддя до оброблення землі — соху, що до жовтневої революції була ще в масовому вжитку на Поліссі, ми зібрали такі відомості. „Коли я почав хазяйнувати, то годов ще 10, а може й більше пахав сохою, а потім купив залізного плуга" (записала від колгоспника Сем[ена] Круківця — 67 р[оків]).

„Соху ([Табл. І,] іл. *1, 2*) самі собі робили. „Плаху" і „рогоча" робили з березового дерева, „приплок" з твердого дерева — граба, дуба чи ясеня. Береза мягша, зробляється швидко. „Пудвіл", „пужовку" і „сошника" робив місцевий кузнец. Довга ручка у сохи звалася „милиця", а коротка — „обмулок", клинок називали — „підбій", а мотуска — „пудвій".

„Соха не розрихляла землю так, як плуг; корінці лишалися у землі і перегнивали. Як полосу пройдеш, то соху береш на руку і переносиш на другу полосу, а так не можна, щоб воли повернули з сохою".

„Коли ідеш в поле з сохою, то береш з собою „запас" ([Табл. І,] іл. *11*) — запасна „плаха". Як зломиш плаху, то подчиниш"[3].

а) В волостях Высоцкой, Любиковичской, Выровской, Березнянской, Кисоричской, Олевской, Юровской, Славечанской, Покалевской, Гладковичской, Лугинской, Жубровичской, Мартыновичской, Шепеличской, Чернобыльской (в двух последних волостях главным образом на левом берегу Припяти), частью в Развижевской и Иваньковской.

б) „Дабы отделенные участки земли получали хоть какое-нибудь удобрение, крестьяне на ночь свой пасущийся в лесах скот загоняют на тырло, для чего огораживают эти участки жердяными изгородями; недели через две тырло переносится на новое место, и таким образом земля получает некоторую долю навоза" (Толмачев И. Н. Юго-Западный край: Статистическое обозрение.— К., 1897.— Т. 1: Восточное Полесье.— С. 316—317).

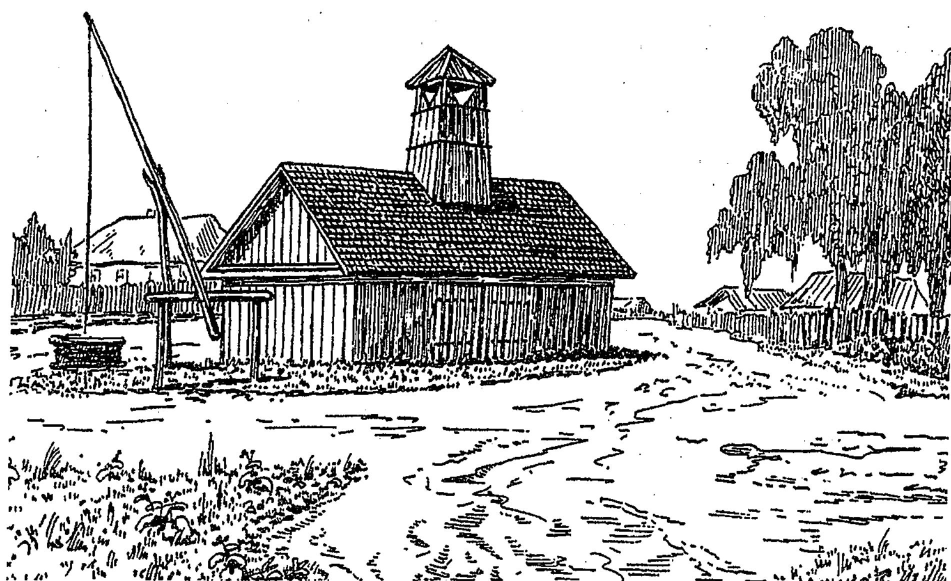
[2] „Обращение подлесных земель в пашни и до настоящего времени производится первобытным способом. Обыкновенно, прежде всего, весной срубают мелкие деревья и устилают ими предназначенную землю для пашни. Когда они несколько просохнут, их зажигают, после чего собирают оставшиеся стволы и толстые сучья и ветки, засевают выжженное место просом и боронят волокушей. Осенью снимают просо, которое в таких случаях дает прекрасный урожай, по жнитву сеют рожь и опять обрабатывают поле только волокушей. После уже кое-как ковыряют почву сошкой или сохой. Это — самый упрощенный прием обработки почвы при помощи примитивного орудия, которое может быть изготовлено из ствола ели посредством огня без всяких инструментов" (Сержпутовский А. [К.] Земледельч[еские] орудия белорусс[кого] Полесья ([К этнографии белоруссов-полещуков] южн[ой] части Слуцкого и сев[ерной] полов[ины] Мозырского уездов Минск[ой] губ[ернии] // [Материалы по этнографии России.— Санкт-Петербург, 1910.— Т. 1].— С. 52).

[3] Записала від Г. Круковця. Про це знаряддя праці у літературних джерелах маємо такі дані: „В северной и северо-западной частях района и поныне еще поля обрабатываются деревянными сохами и боронами. Полесская соха несколько иного устройства, чем великороссийская, напоминая скорее плужок, запрягаемый парой волов или лошадей; два сошника, поставленные под прямым углом один к другому, заменяют нож и лемех, винтообразная палица — заменяет отвал; грядиль покоится на двухколесном передке. Подобного рода соха отрезает пласт земли и вполне его переворачивает, отчего она особенно хороша для поднятия нови, облогов; для двоения же и как рыхлитель она не вполне пригодна. Впрочем, местами встречаются сохи, ближе подходящие к великороссийским.

В тех волостях, где почва лучше, население постепенно бросает сохи, заменяя их пароконными колонисткими плужками (с коротким крутопоставленным отвалом, дробящим пласт). В самых южных волостях продолжают еще существовать малороссийские, тяжелые, неуклюжие деревянные плуги, запрягаемые шестеркой волов; впрочем, и они постепенно вытесняются железными плугами, допускающими более глубокую запашку при том же числе волов.

Подобного рода плуги только переворачивают землю, но не дробят пласта: для дробления служат рало (с одним лемехом) и различныя системы экстирпаторов, но последние встречаются только в хорошо устроенных помещичьих имениях.

Бороны в большей части района с железными зубьями. [...].



4. Протипожежна охорона на селі: каланча
та приміщення для переховування реманенту



5. Будинок трудової школи в селі Ново-Шепеличі

Ми умисно зацитували дані про стан хліборобської техніки на Поліссі повністю за „Статистическим описанием“ не лише з метою дати документове ствердження його низького стану, з наявними пережитками огнезрубної системи та примітивних знарядь праці, але ще [й] тому, що ці дані стосуються якраз до території, яка була об'єктом наших дослідів. Для нас важне твердження автора, що „соха вряд ли когда[-нибудь] уступит [место] плугу...“ Очевидно, що в той час, коли автор висловив це припущення, та на протязі наступного періоду, в умовах капіталістичної системи, селянське хліборобство на даній території мусило існувати на ступені одсталості й занепаду (а такий стан був і в багато інших пунктах бувшої царської Росії) і не могло піднестися на вищий етап розвитку.

Соху в дослідженому селі у заможних селян заступив ковальський плуг; у бідних соха була у вжитку ще до жовтневої революції, недивлячись на технічне удосконалення плуга. Отож тільки в умовах диктатури пролетаріату, в умовах колективного сільського господарства, в умовах високої соціалістичної індустрії та техніки соха віджила цілком.

В колгоспних умовах ще вживаються плуги роботи місцевої майстерні-кузні, які являються за більш удосконалені за своїх попередників. Ці плуги колгоспники вважають за кращі (для їх землі) за так звані саківські.

Дбання за раціональне використання кожного клаптика землі, боротьба за використання так званих неужитків, що в умовах одсталої техніки в колишній Росії лежали непродуктивно, — в умовах сучасних використовуються. В даному колгоспі для використовування болотних місцевостей вживають двохскатний плуг [(...)], при допомозі якого розоруються канавки, по яких сходить вода і осушує болота. В цих місцях садили картоплю. Двохскатні плуги робить місцева майстерня.

Доскональне технічне знаряддя оброблювати землю, таке як трактор, що в соціалістичному рільництві став здобутком більшості колгоспів та радгоспів нашого Союзу, на даному етапі розвитку дослідженого господарства не має ще примінення.

Борона. Друге знаряддя оброблювати землю після оранки та прикривати зерно після сівби — це борона, старовинне рільниче знаряддя, про яке маємо історичні звістки ще в „Руській правді“.

В колгоспній практиці в даній місцевості вживаються залізні фабричні борони [(...)], але поруч з цим використовуються й дерев'яні борони з дерев'яними завірченими зубами [(...)] та дерев'яні борони з так званими „колачами“ (Табл. II, іл. *1*).

„За капіталістичного ладу в селах поліських залізні борони були у вжитку у поміщиків; у селян стали з'являтися років тому 20, і то тільки у заможних. Де твердий грунт, де „лядо“ кріпке, там краще волочить залізною бороною; на м'якому грунті вона тоне. Тепер в колгоспі залізна борона вживається. На пару коней чепляють комплект — три борони залізні. Залізні борони — фабричні, їх в кузні колгоспній не роблять, а тільки підчиняють“.

На севере, северо-западе и северо-востоке, где почва песчаная, а слой, заключающий в себе растительный перегной небольшой толщины, пашут весьма мелко — на 2, даже на 1 вершок; вот причина, почему здесь соха вряд ли когда[-нибудь] уступит [место] плугу. [...]. При таких условиях не требуется ни рало, ни железныя бороны“ (Толмачев И. Н. [Юго-Западный край:] Статистическое обозрение.— Т. 1: Восточное Полесье.— С. 318—[319]).

В індивідуальному господарстві масове поширення мала дерев'яна борона. Примітивні дерев'яні борони, так звані „борони з колачами", ще ц[ього] р[оку] вживалися в к[олгос]пі. Ц[ього] р[оку] для другої бригади колгоспу зробив Данило Самійленко (колгоспник 65 р[оків]) 14 штук таких борін. Колгоспники давали пояснення, що почва землі дозволяє вживати борони такого типу: „Де м'ягка земля, коли на парах треба гречку сіяти, тоді вживають цю борону".

Борона такого типу в умовах капіталістичних була поширена на території Полісся. В літературних джерелах маємо дані про це знаряддя, але сама техніка його виробу не була докладно з'ясована та зафіксована відповідними ілюстраціями. Тому ми присвятили цій справі більше уваги, дослідивши докладніше техніку виробу цього знаряддя праці.

„Борона з колачами краща за ту, що з завірченими зубами, кріпша, довше живе". З'ясуємо техніку виробу борони так, як ми її дослідили під час експедиції. Складові частини борони: „самолук" (Табл. II, іл. *2, 3*), „прути" (Табл. IV, іл. *1, 2*), „колачі" (Табл. III, іл. *9—13*) та „зуби" (Табл. IV, іл. *5*).

„На самолук треба дубка вершка на 3; дуб треба висотою метрів на 5. З такого дуба можна два самолука зробить, розколовши його. Зрубаного дубка гнули сирого: розколювали його пополам і клали, щоб зав'яв: як на сонці, то лежав 2 дні, а то й тиждень полежить. Загинали самолук на кілках; він туго гнеться. Треба кілки забивати кріпко, щоб він не вихилив їх [і]з землі. Загинали коло плота. Коло плота забивали одного кілка і загинали одне коліно (Табл. II, іл. *2*). У тому місці, де перегинається самолук, треба, щоб тонша була деревина, і треба для цього її в цьому місці трохи стесати. На[в]проти першого кілка забивали другого і цими двома кілками визначалася ширина борони. За цим загинали друге коліно і третій кілок забивали проти першого кінця самолука, з якого починали гнути (Табл. II, іл. *2*). Цим визначається висота борони. Як загнули самолук, то кінці зав'язували віpьовкою або дротом міцно (Табл. II, іл. *3*). Так він на кілках лежав 1—2 дні, поки заклясне. За цим здіймали з кілків і ставили його, сперши об пліт, не розв'язуючи; ставили проти сонця, щоб так засох".

Коли „самолук" готовий, тоді приступали до заготовки прутів.

„Прути треба на борону березові чи лозові. Їх треба на борону 30 штук. Треба потратить цілий день, щоб їх нарізати в лісі та облупити. Вони мають бути рівні. Розмір прутків такий, як ширина самолука. Тільки треба, щоб вони трохи виступали; вони не більші, як 2—2,5 метра, в залежності від того, яка буде борона. Їх треба облупить та посушить на сонці; полежать на сонці, то за 2 дні готові".

„Зуби (Табл. IV, іл. *5*) треба робити з дубової полуторки. Треба, щоб дерево було без сучків. Зубів заготовляється 30 штук. Як деревина товста, то можна всі зуби зробити з одної деревини. В тій частині, де зуб повинен спиратися на прутки, робиться засічка на півпальця (Табл. IV, іл. *5*), не доходя до низу на 2 см". Зуби прикріплювалися т[ак] зв[аними] „колачами".

„Колачі робили з березових чи чорнолозових дубчиків; березові кращі. Колачів треба 30 пар. За день можна накрутити колачі. Зробити більших розмірів треба 10 пар, що лежать на самолуці. Колачі треба гнути з сирих дубців. Коли борону складати, то треба, щоб колачі були сирі, а в

тому разі, коли вони посохнуть, то треба розмочувати, щоб не поламалися. Як в сухі колачі забивати зуби, то може розірватися, зуб його переб'є. Як колач м'який, то зуб легше вбити, він погинається. Як зимою робити колачі, то треба покласти дубці на гарячу піч, там вони попаряться, і тоді їх крутять".

Техніка виробу колачів. Крутили колачі в хліві або в клуні. В сосі прорубували розщелину (Табл. III, іл. *1*), закладали кінець дубця (Табл. III, іл. *2*). Дехто до сохи прибивав залізячку і в цю залізячку закладали кінець дубця [(...)]. А щоб вона не вискакувала, закладали залізного ножа [(...)]. Той, хто скручував колачі, ходив навкут сохи і руками покручував дубця, добре протискаючи (Табл. III, іл. *4*). Ще, бува, що крутили колачі при допомозі невеликої палочки з ремінцем (Табл. III, іл. *5*). Для цього розчеплювали другий кінець дубця (Табл. III, іл. *2*), закладали ремінець та палочкою крутили (Табл. III, іл. *3, 6*). Як скрутили дубця, здіймали його, загинали (Табл. III, іл. *7*) і зв'язували кольцем (Табл. III, іл. *8—10*); мірою по власному кулаку треба, щоб тільки проліз кулак (Табл. III, іл. *11*), і крутить другого колача. Як скрутить другий дубець, то кінець його проймає у перший колач (Табл. III, іл. *12*) і зв'язує його так, як перший. Так получається пара колачів (Табл. III, іл. *13*).

Складали борону так: клали самолук на землю, п'ять пар колачів одягали на праву сторону самолука (Табл. IV, іл. *1*) і п'ять пар на ліву. На самолуку в тих місцях, де лягають прутки, робили зарубинки (Табл. II, іл. *4*), щоб прутки добре лягли. На кожному робили 3 зарубинки (Табл. II, іл. *4*) — дві зверху, а третю зі споду; зарубинки допомагають правильно стояти зубам.

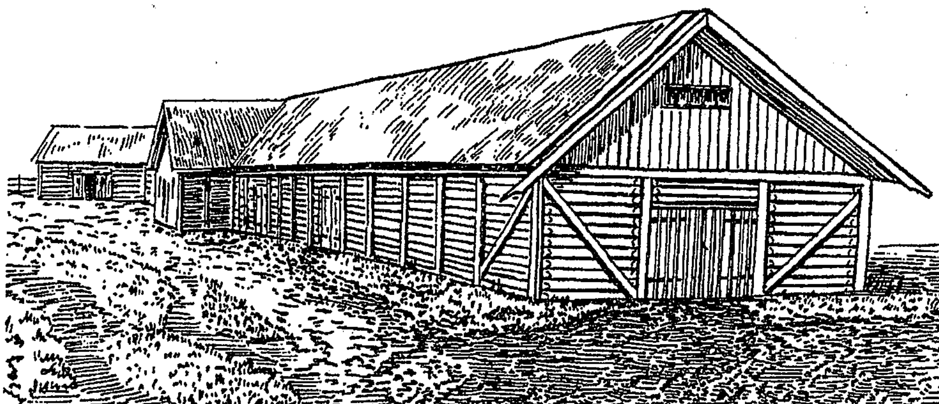
„Коли колачі одінуть на самолук, то вбивали прутки в ті колачі, що з правого боку. Треба так вбивати прутки, щоб вони спиралися на зарубинки в самолуці, і зразу затим вбивали поперечні прутки; поперечних три, а продовжних два (Табл. IV, іл. *2*). На ці прутки надягали колачі і розводили по продовжним пруткам так, як мають стояти зуби, щоб було рівно (Табл. IV, іл. *1а*). Коли її [борону.— ***М. Г.***] поснували, то забивають в колачі зуби (Табл. IV, іл. *4, 6*) так, щоб кожний ощепився п'ятьма прутками [(...)]. Треба, щоб засічка зуба якраз прийшлась щільно до прутка" (Табл. IV, іл. *6*).

„Коли забивати зуби, то треба покласти самолука на м'яку землю, щоб зуб, як вбивати його, входив в землю. Коли колачі тугі, то другим зубом розвернули колачі й прутки, а тоді забивали зуба, щоб зуб не зламався. Треба забивати зуби дерев'яною довбешкою (обухом не добре, можна зуб розбити). Забивати зуб треба так, щоб він ішов трохи наперед, а не прямо (Табл. IV, іл. *6*). Коли забив зуби, то борона готова, зривали її з землі, клали на току й оглядали, щоб всі зуби були рівні. А як є котрий з них трохи більший, то зрізали (як будуть не рівні, то борона буде погано волочить)".

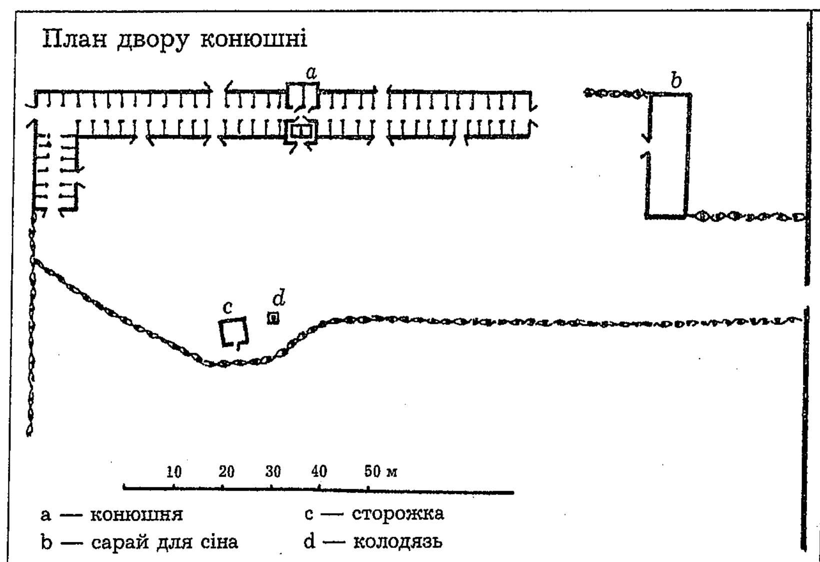
„Роблять борони більші — і на 36 зубів (шар прибавляють; буде не п'ять шарів, а шість); ця борона важка".

„Як земля тверда, то як волочили, то на борону поліно важке клали. Я волочив і двома боронами, за мотузку чепляв — пропустивши її через ярма: за один кінець мотузки причепиш одну борону, а за другий — другу; на 1/4 метра одну від другої і так волочив".

„У нашому селі колись були тільки такі борони; з провірченими зубами борони почали недавно робити. Це не наша борона, її занесли з дру-



6. Конюшня на 100 голів, збудована колгоспом у 1934 р.

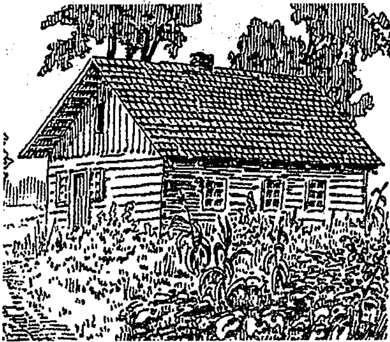
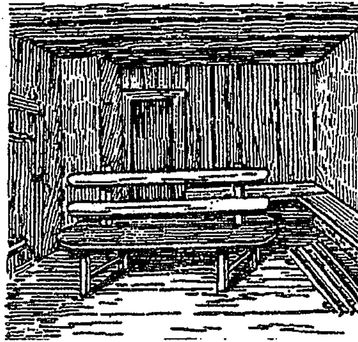
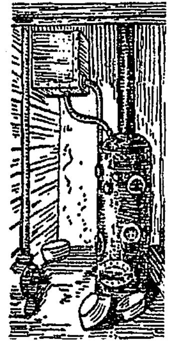


7. План двору конюшні

гих районів. Борону з завірченими зубами легше зробити. Борона з колачами краще розбиває землю. Не кожний її вміє робити, є зараз тільки кілька дідів, що її зроблять добре"*.

Сівба. Сіють в колгоспі сівалкою, одноосібники по-старому звичаю сіють рукою з коробки.

Знаряддя праці до збору врожаю. „Коса вживалася одноосібниками. В колгоспі її вживали рідко, коли треба було накосити на день телятам трави на корм та ще косили гречку. Гречку косили косою з грабками, а траву на босій косі"**.

8. Лазня

Серп ще вживався в колгоспі — жали жито, просо. Серп та косу, ручний спосіб уборки хліба в умовах колективного сільського господарства замінила машина-жниварка та косарка. Люди не звикли ще до цього, і зразу, особливо колгоспниці, критично ставилися до жниварки. Казали: „Жниварка губить багато колоса, вона важка, а грунт м'ягкий, песчаний, не можна регулювати хода. Жниваркою у нас добре робити ще не вміють. До того у нас маленьке жито росте, незручно жниваркою жати, важко в'язати за нею і сноп виходить важкий, незграбний. Робочих рук у нас і так хватає. Ми шкодуємо кожного колоска, у нас завше звикли того колоска збирати, не так як на Україні" (у степу)***.

Все це зумовлене недостатком кваліфікованих кадрів та низькою агрономічною освітою. Як було з'ясовано в першому розділі нашої праці, не у всіх колгоспах стан справи однаковий. Колгосп „Незаможник" краще забезпечений кадрами, інші колгоспи в процесі свого розвитку підуть, безперечно, в ногу з передовими колгоспами цього району.

Уборка сіна в колгоспі провадиться виключно косаркою; косою лише в тих місцях підкошують, де косаркою не можна (коло кущів).

---

* Виріб борони досліджено під час роботи М. Мельниченка.

** Коса без грабків.

*** Оповідала колгоспниця Т. Круковець.

Ціпа для молотьби вживають одні одноосібники. В колгоспі молотять молотаркою з двигуном. Для молотарки та двигуна побудоване спеціальне приміщення з навісом для снопів [(...)], куди їх звозять. І коли негода, то перерви в молоченні немає, беруть снопи з-під цього навіса.

Для обмолочування льону в колгоспі вживали ще примітивного ручного способу — молотили пряниками (іл *10*). Для цього клала кожна жінка коло себе невелику дерев'яну дошку, на неї розстелювала снопка льону й обмолочувала зерно пряником (іл *10*).

Зерно в колгоспах переховується в„склепах-амбарах" (іл. *2*), де побудовані закрома (план склепу). У одноосібників переховується [зерно] в коморі чи в сінях коло хати. Зерно зсипають в бочки, жолобки, в мішки чи зберігають у великих мірках довбаних.

Щоб перевозити збоїни від молотарки, для цього вживають у колгоспі „коші", плетені з лози [(...)]. З одного боку в ньому внизу є віконечко [(...)], через яке висипають збоїни з „коша". Є ще „коші" з дощок [(...)], в яких перевозять картоплю, горох й інше. Він також з одного боку внизу має віконечко, через яке висипають [вантаж].

Пристосування до механічної переробки харчових продуктів. Для переробки пшона на просо дехто з колгоспників спорадично ще й досі вживає дерев'яної ручної та ножної ступи. В господарстві колгоспа є старий вітряний млин, на якому ще зараз мелють зерно для свойого вжитку. Ново-Шепелицький вітряк має восьмикутну форму (іл. *16*), типу голландського; поворачується не цілим корпусом, а одним дахом.

[2.] Тваринництво

В першій частині нашої праці було з'ясовано, що Н[ово]-Шепелицький колгосп зерновий, а поруч з цим важливе місце в господарстві займає тваринництво — вирощування молодняка. Розглянемо стан його в дожовтневий період та в умовах радянських.

1934 р. був переломним. В галузі тваринництва маємо ріст поголов'я домашніх тварин, що далеко перевищує стан 1933 р. Заходами партії та Радвлади утворено передпосилки, що забезпечують дальший розвиток тваринництва.

Тваринництво на Поліссі, подібно як й інші галузі сільського господарства, до жовтневої революції стояло на низькому ступені розвитку. Про стан скотарства в Ново-Шепеличах у тих часах маємо такі відомості, що ми їх зібрали від старих колгоспників.

„Корів держали для гною; годували соломою, поки замерзне річка, щоб можна з луга сіно перевезти, а потім сіном годували. Пойла не давали, а саму воду; женуть до колодязя та напувають.

Скот зроду сіном годували та соломою. Січкою почали годувати літ 40 тому, як появилися фабричні січкарні; іншого способу різати солому не знали*.

У нас такого догляду за коровами не було; рідко зимою доїли корів, хіба у кого добра корова, а то чотири місяці не доять. Який був догляд за нею, таке й молоко. Телились корови перед Великоднем. Доїли корови з телятами; і зараз дехто доїть так, а в колгоспі уже доять без телят.

* Отже, в даній місцевості спеціальне приладдя різати солому на січку, так звані соломорізки, січкарні примітивної конструкції із застосуванням серпа або коси, що їх вживали в інших місцевостях, невідоме.

Літом корова однією пашею живе. Хліва на зиму не утепляли, сніг літав на корову. Навозу з хліва не збирали цілу зиму; так на навозі й стояла, тільки підстилали свіжу солому. Як маленький хлів, то майже на метр набереться навозу, а у великому незамітно. За зиму з однієї корови назбирають, бувало, возів двадцять гною".

У зв'язку з таким станом тваринництва і молочне господарство стояло дуже низько. Нижченаведений факт свідчить, що в даній місцевості були спроби капіталізації цієї галузі господарства. Духівництво як підпора капіталістів не тільки піддержувало та культивувало різні забобони-пережитки у тваринництві (перший вигон весною на пашу), використовувало „піст" як ширму, що закривала очі бідноті на її злидні та присипляла класову боротьбу проти експлуататорів, але воно саме ставало на шлях визиску та закабалювання. Колгоспники оповідали, що „перед самою революцією у нас піп завів молочарню та відкрив банк, давав гроші в кредит, щоб заводили молочні корови та здавали молоко в його молочарню. Тоді деякі селяни стали держать корів для молока"*.

Свинарство теж стояло низько. „Свині колись приженуть, бувало, на луг і вони самі паслися, чи з овечками в череду ходили. Увечері самі йшли додому, рідко які ночували там"**.

Під гаслом здійснення постанов партії колгоспи виконують планові завдання в галузі тваринництва, опрацьовані Радвладою для всіх районів з узглядненням особливостей кожного з них.

У Ново-Шепеличах з організацією колгоспу тваринництво, зокрема, вирощування молодняка, стає однією з основних ділянок господарства. В колгоспі є ферма вирощування молодняка. Корів колгосп має 22 штуки, молодняка 35 штук. Молодняк є від 4 до 6 місяців.

Для скоту збудовано короварню на 60 голів [(...)]. Літом колгоспний скот стоїть у кошарі [(...)]. Кошара міститься на колгоспному лузі, для корів зроблено загородку, для телят — хлів [(...)]. Тут же стоїть курінь для пастухів [(...)].

Коли вода на весні спаде і луг обсохне, тоді перегоняють скот на це місце. Скот там стоїть ціле літо до сніга, а тоді на паромі перевозять його додому. Для пасовиська відводить колгосп частину лугу, а коли луг скосять, то пасуть по всьому лугу.

Скот доглядають пастухи: є два пастухи для корів і один для телят. Пастухи живуть ціле літо у курині, а раз на тиждень ходять додому змінити білизну. Тут же самі собі варять. Як є час, то і риби наловлять.

Курінь досить примітивної будови. Побудовано [його] на чотирьох сошках, від яких вгорі йдуть чотири кладки-ощепи з чотирьох боків, обкладених дошками, що спираються на ощепи [(...)]. Вгорі пускають прохід між досками для диму. Зверху дощок накидано сіно і обгребено піском. Для входу зроблені двері. „Цей курінь для літа, а на осень обкладають його до самого верху дерном, тільки вгорі лишають дірку для диму, щоб тепліше було. Щоб зручніше було лежати, не скотитись в огонь, пороблені „засторонки" [(...)]. Кожний пастух має свою постіль за засторонками та тут же тримає все своє начиння: котьолок, ніж, таганок, ложку й інше.

* Оповідав Семен Козарчук.
** Так само.

Телячий пастух годує телят, убирає хлів. Малих телят годує три рази на день, а більших — два рази. Зимою телят годують три і чотири рази (як холодно). Варять їм пойло з ячмінного, гречаного та овсяного борошна. Чуть тепле пойло дають телятам. Як рано нагодують телят, то підпасич вигонить їх на пашу, а пастух чистить хлів, щоб за день висохло. Убере і піском свіжим підсипле. Над вечір телят загоняють і другий раз їх годують. Звечора приїздять до кошари доярки. Кошара міститься у верстах у чотирьох від села на березі Прип'яті так, що туди можна тільки на човні добратися. Видоять увечері корови і ночують, бо далеко вертатися. Рано доять знову і це молоко везуть до молочарні. В літні місяці ще третій раз доїли; приїжджали сюди доярки вдень і зразу же після [того], як видоїли, везли [молоко] в молочарню.

На корм для скоту використовують силос. В 1934 р. засиловано було 80 тонн.

Колгосп молоко з[і] своєї ферми частину здавав у молочарню, а частину використовував на харчі: на громадське харчування під час збиральної кампанії, на ясла та видавав колгоспникам, у кого були маленькі діти і не було ще корови. На дітей давали молоко по літру на день.

Все це являє собою важливий економічний чинник у господарстві колгоспу. Живий реманент колгоспу росте з кожним роком. Колгосп багато уваги віддає організації тваринництва: дбає за худобу, щоб вона була добре доглянута, добре нагодована, щоб збільшувався удой молока, щоб добре виростити молодняк.

Цим самим колгосп старається здійснювати постанову партії щодо піднесення тваринництва, виконуючи планові завдання в цій галузі. [...].

3. Рибальство

Ця галузь не є підсобною Ново-Шепелицького колгоспу. Рибальський стан, що знаходиться коло с[ела] Кошаровки, належить Чорнобильському рибколгоспу „Червона Прип'ять". Правління колгоспу знаходиться в Чорнобилі. З рибальського стану возять туди рибу. Колгосп об'єднує чотири стани: Кошаровка, Домонтово, Чорнобиль, Страхолісся.

Кошаровський рибальський стан об'єднує рибалок зі сіл Кошаровки, Ново-Шепеличів, Беньовки, Семиходів. На рибальському стані є хата з сіньми (Табл. V, іл. [(*а*)]), в якій живе бригадир та сторож, і знаходиться риболовна снасть, є великий льодник на рибу. Бригадир керує роботою рибалок, приймає і відправляє рибу до Чорнобиля. Для цього на стану є вага та кошики, в які пакують рибу для одправки.

Рибу колгоспники-рибалки ловлять неводом, сіткою й жаками. Невод і сітка — це два прилади, найбільш вживані у колгоспників-рибалок. Ловлять рибу, починаючи з весни, круглий рік, за винятком морозів (невод перемерзає і можна [його] поламати). Рибалки звечора з'їзджаються на стан, де збирають неводи і виїзджають на лов. Рано вертаються з лову, здають рибу бригадиру на вагу і йдуть додому відпочивати. За працю вони одержують гроші та пайок. Для обліку в кожного колгоспника є учотна книжка.

Рибальство в умовах соціалістичного господарства нашого Союза має зайняти видатне місце. Нова організація рибного господарства та ловлі риби, нові пристосування та методи ловлі, не тільки на великих морських рибних промислах, але [й] на озерах і річках, цілком відмінні

від постановки рибальства в умовах капіталістичних. Капіталістична система в погоні за прибутками провадила грабункову ловлю риби, експлуатувала маси рибалок, не дбала за раціональне господарство.

Зараз на Україні є 38 рибрадгоспів та розплідників і 24 великих рибних господарств інших сільськогосподарських трестів та організацій[4].

Широко розгорнулося будівництво рибних ставків по колгоспах. Понад 65 000 гектарів ставкових водоймищ мають колгоспи України. Продуктивність колгоспних рибних ставків становить 3—4 центнери риби з гектара. Рибні хати-лабораторії допомагають колгоспам у рибному господарстві. Отож розвиток рибного господарства, зокрема, ставського, на Україні має великі перспективи, що дає величезні перспективи збільшити харчові ресурси і в економіці нашого Союзу важитиме багато.

Під час нашої експедиції ми дослідили примітивні рибальські знаряддя та рибальську техніку, а саме — ловля риби руками, ловля „у жмурки", „глушення" риби зимою, ловля під час „придухи" „марою" та „нітами", ловля „поледнем", ловля „з посвєтом", „болтухою", „кригою", „жаком", „кошиками", „кормаками", „переметом" та сітками. Зупинимось на рибальському виробничому знарядді та техніці за даними, що ми їх зібрали від місцевих рибалок.

1. Ловля риби в долинах коло річки. „На низині, де долина в болотах, вода висихає літом, то в тих калюжах, де води мало (аршин води буде), воду треба змутить (бродять по воді й ногами розмішують грязь). Риба нап'ється води й поверху починає плавати, показує голівки поверх води. Тоді її ловлять руками, чи „підсакою" беруть або палками б'ють. Ловлять малу рибу, переважно щуки, в'юни, карасі. Підсакою набирають грязь і викидають на берег, і з цієї грязі вибирають рибу руками. Для цього є спеціальна підсака з полотна рідкого чи з ниток з маленькими очками, щоб риба не пролазила. Як вода устоїться, як усієї не половлять, то ця риба пропаде; вона напилась води з гряз'ю. Як прийдеш другий раз ловить, то побачиш дохлу"*.

2. Ловля у жмурки. „Руками лини брали перед Спасовкою (6 серпня [за] ст[арим] ст[илем]). Там, де є ситняк, треба змутити воду. Для того рибалка стає в човні на ноги і хитає човном, щоб змутити воду. Лин, наляканий, заривається у грязь головою і пускає жмурки по воді; на тому місці, де лин зарився у грязь, на поверхні води піднимаються пузирки. Тоді його можна взяти рукою. Беруть осторожно коло голови, щоб не торкнуть за перце, а то утече. Треба легенько від хвоста іти, щоб аж до голови. Як вода стане прибувати, то його вже не зловиш"**.

3. Глушення риби. „Глушили рибу зимою по первольоду, коли льод прозорий і не товстіше, як на вершок, щоб можна тільки по ньому йти; серединою ще йде крига, а біля берега замерзне. Риба тоді більш попід берегом ходить по піску. Пісок білий і видно, як вона йде (там не глибоко — 0,5—1 аршина води). Зроблять з дерева „колотушку" і йдуть за нею, і дивляться, де вона бігає. Тоді об льод над головою колотушкою вдарить і так оглушить її. Вона наверх черевом перевертається. Тоді просіче „пелечку" (ополонку) маленьку й витягає рибу рукою. В товстому льоді не видно, не оглушиш. Ловили побільше щуку, плотку. Щука квола риба,

---

[4] Комуніст.— 1935.— № 62.— 16. III. Зліт ударників-рибоводів.

* Записала від одноосібника Гната Круковця — 85 років.

** Записала від Панаса Шикина.

легко її оглушить, тільки треба цілять над головою. Велика риба не йде на пісок, а тільки щука й плотка.

Ловлять ще на річці і в ровчаках. Як в рівчаках ловлять, то колотушкою виганяли рибу з трави — стукали, вони випливала на середину. Тоді ударяли над головою об льод і оглушали її, швидко прорубували ополонку-пельку і вибирали рибу руками"*.

4. Ловля риби зимою під час так званої „придухи". „Мара" робиться так: береться з решета „обичко" і до його з рідкого полотна пришивають дно. Для цього гвіздком пробивають дірочки кругом обичка й нитками пришивають дно; воно натягується. Тоді посередині прорізують дірку кругленьку, до якої пришивається „рукав". З рукава з верхнього кінця йдуть чотири мотузки, які прив'язуються другими кінцями до верхньої частини обички.

Ловили марою зимою у великі морози. Це масова було ловля, бувало, увесь лід покриють марами.

Мару ставили на низині. Намічали, де грязі багато, прорубували круглу ополонку, на ополонку зверху накладали тонких палок, на їх зверху солому, а поверх цього накладали шматок криги. Недалеко від такої ополонки носили „підсакою" грязь та замазували нею наглухо першу ополонку. За цим залишали [підготовлену ополонку] на цілу ніч і получалась „придуха". На другий день приходили, грязь одколупували, знимали кригу зверхи, знимали солому і палочки, ставили в ополонку решето-мару дном вниз (так ставили, що верхні краї обички виглядали з води). За допомогою палочок прикріпляли її, щоб не впала на дно [водойми], зверху прикладали палочками, соломою та крижинами і замазували гряз'ю щілини так, як і попереднього разу. Вона за ніч замерзне наглухо. Ранком приходили, обрубували кригу і дивилися: бувало, що повне решето в'юнів налізе; лізуть уверх головами по рукаву й падають на дно"**.

5. „Ніти"***. „Старі рибалки знають, де треба ставити ніти відповідно до річки. Ловили ними рибу зимою. Бувало, що ставили їх за 10 км від села; підряд не ставлять. Зимою все село займалося рибальством. Були ніти гуртові, на три—чотири чоловіка. Складалися, зносили нитки і робили ніта. Чи один робить, а другі сплачували свою частину. Бувало, що на родину є одні ніти — батько ловив з[і] своїми дітьми. Деякі були старі діди-спеціалісти ловити нітами.

Нітами тоді ловили, як риба хвора, є великі морози, і пливе за водою. Ставили на ніч, навідувались увечері і ранком — цілий день стояли. Ніти та „жаки" — це давні прилади. Нітей зараз мало у кого є, тільки у старих дядьків, а колись багато було; як у якого заможнього дядька, то і по 5 штук було. Бували такі ночі, що і по 100 пудів ловили за ніч; продавали [рибу] мерзлу й сушили"****.

В історичних документах XVI ст. знаходимо звістку, що „придухи везде на реках и по озерах на замок, нижли перед тым было тому, хто знайдет"[5].

---

* Записала від Гната Круковця — 85 років.

** Записала від Багнюка.

*** В інших місцевостях це приладдя називається „ворота".

**** Записала від Г. Круковця — 85 років.

[5] Арх[ив] Ю[го-]За[падной] Р[оссии, изданный Временною комиссиею для разбора древних актов].— [К., 1886].— Ч. 7.— Т. 1.— С. 622.

6. „Поледень“*. „Поледнем“ ловили рибу зимою, перегоражували Прип'ять плотом. Там, де в руслі буде дві ями і риба переходить з ями в яму, то на дорозі робили „ворота“ в поледні. Вбивали „жорости“ (колля) в землю на аршин один від другого — і так через цілу річку; вони сторчали поверх льоду. Щоб краще їх вбити, внизу трохи стесували. Вбивали їх проти води косенько. В тих місцях, де мали бути ворота, пропускали сажнів 5—6 [залишали пусте місце]: так у двох місцях (не ставили жоростів). Із тонкого „попльосу“ робили хрести, зв'язували поплас і запускали у воду; вони спиралися на жорості. Плот [своєю] шириною хватав від льоду до землі (Табл. VI). Сажня 2 чи 2,5 від берега загородим плотом, а за цим пускали ворота (сажнів 5—6 мають) (Табл. VI, іл. *2*). Далі йшов пліт і знов ворота, і закінчувався поледень плотом.

У ворота запускали „тенета“ (сітка) (Табл. VI, іл. *2*). Тенета запускали у „пельку“ (проруб). У тому місці будували курінь (Табл. VI, іл. *1, 3*) з лози і соломою обкривали [його]. Всередині куреня, недалеко від пельки, робили горна (Табл. VI, іл. *3*) — клали поліна два—три, а зверху насипали піску і на цьому розкладали вогонь (дрова на те, щоб вище був). Вогонь весь час піддержували, щоб тепло було і пелька не замерзла. Таких два куреня ставили [там], де ворота. Тенета мали форму великого „сака“, а по краям мали „возьмуки“ (дручки, за які витягали „тенета“) з трьома кільцями. На цих кільцях тенета держалися за жорості.

В нижній оборі [частині] тенет були „сторожі“ (мотузки, що йшли від тенета); їх було штук 12—15 — один від одного на віддаленні 1—1,5 аршина (Табл. VI, іл. *3*). Коло тенет один рибалка держав сторожі на пальцях правої руки (Табл. VI, іл. *2, 3*), а другий чекав напоготові тягти возмук. Коли риба йде в тенета, то обов'язково торкне сторожа і він (рибалка) почує та кричить: „Імчи!“ А другий, що з ним ловить, тягне за возмук (Табл. VI, іл. *3*) вгору; тоді перший кидав сторожі й витягав другий возмук. В такий спосіб спідня обора з'єднувалася з верхньою й риба не могла вийти. За мотузочку, що посередині обори, витягали тенета на льод й виймали рибу, за цим ставили тенето знова в ополонку. Ловили рибу цілу ніч (це ночний спосіб лова).

Поледень збиралися робити семейств 4—5 — по два—три робітника з кожної; приймали участь і жінки, й діти. Треба було возити жорости та „дубці“ [лозові чи інших порід дерева прути.— *М. Г.*] для плоту. Возів 30 лісу треба було на поледень. Робили поледень на місці не менше, як тиждень. Ліс раніше був свій, а потім у поміщика брали і йому давали пайку з риби (половину лова). Рибу ловилиніччю. Поледні робили з початку зими. До Коляд ловили поледнем, а після Коляд рибу поледнем не поймаєш, бо льод товстий. Ловили цілий місяць щоночі, а після він стояв, поки річка піде. Тоді витягали ліс. Пельку прорубували топором, а потім пішнею [бондарський інструмент.— *М. Г.*] обчищували. Поледні робили у нас ще до революції. В с[елі] Гусові ставили ще літ десять тому. Поледні засмічували річку. Пароходне т[оварист]во вимагало, щоб не лишали ліс в річці, а то пароплавам шкодить“[6].

---

* Зимовий спосіб ловлі риби способом загородок річки.

[6] Записала від П. Шикина та Г. Круковця. Досліджений нами спосіб ловлі риби, що в даній місцевості відомий під назвою „поледень“, має ознаки, які властиві тому способові, що згадується в історичних джерелах та етнографічній літературі під назвою „ез“ („яз“) ([Памятники, изданные] Киев[скою] Ком[иссиею] для разбора древн[их] акт[ов.— Изд. 2-е с до-

7. Ловля риби з „посвєтом“. „Ловили ще до революції рибу з „посвєтом“. Ловили вдвох: один у лівій руці держить огонь на „таганці“, [палив] лучину, а в правій руці „ості“, а другий тихенько попихається веслом [на човні]. Ловили на весні коло берегів. Огонь освітлював і видно, як риба стоїть. Більше щучку, в'язь, окуня били. Коло Замостя я бачив недавно, [що] ще так ловили на Уші“* [річка Уж.— ***М. Г.***].

8. „Болтухою“ ловили рибу літом, де зарослі. Ловив один: іде з „болтухою“, де зарослі, і бохає ногою, загоняє рибу в болтуху. Попадали в болтуху побільш в'юни. Болтуху робили з лози“**.

9. „Крига“ [(...)]. Ловили літом „кригою“ утрьох. Двоє тягнули за „полози“, а третій — „сторожом“-дручком ззаду придержував, щоб риба не вискакувала. Як попадеться риба в запас „тенет“, то ті, що йдуть з полозами, сходяться і підіймають угору, а третій у цей час міцно тримає сторож, припираючи його до землі, і вибирають рибу руками. Кригу тягали, бу[ва]ло, по засушним долинам.

Крига складається з двох полозов [(...)]. Полози зроблено з осикового кореня. До полозов прив'язані тенета-сітка. Тенето держить верхня й нижня „оборочки“ (шнурок).

В полозах пробито дірочки, за які оборочки-тенета прив'язувались колечками [(...)]. По кінцях два „полоза“ з'єднані між собою кольцем [(...)], в яке вкладається сторож під час ловлі [(...)].

Попід корчами ловили рибу тенетом з одним полозом, ходили удвох. Зараз такого приладу вже нема.

10. „Жаком“ ловили літом і зимою. Ловили в озерах, по болотах і на Прип'яті. Ловили щуку, лина, карася, окуня. Ловили в озерах, затоках.

11. Зимою ще ловили **„кошиками“** на низині. Раніш цим займалися тільки старі. В рівчаки ставили коші. Для цього прорубували вузеньку ополонку, вирубували шматки криги і перегороджували в двох місцях, (з боків) криги встромлювали палки і зілля сухе накладали, а посередині залишали прохід. На проході ставили кіш, клали боком на дно проти води і навіть занурували його в грязь. Зверху гнучкою палкою пружинили цей кіш на дно. Вона прижимала кіш. Кінці палки встрамляли під льод, зверху закривали й залишали на цілу ніч і получалася придуха.

Літом ловили кошами в рівчаках на низині: з двох боків гатили, а посередині коша клали. Ловили в'юни, карасі.

полнениями.— К., 1898].— Т. 1—2.— С. 537; Арх[ив] Ю[го-]З[ападной] Р[оссии...] — Ч. 7.— Т. 1.— С. 596, 620; Аристов [Н.] Промышлен[ность] древней Руси.— [Санкт-Петербург], 1866.— С. 22—23; Срезневский [И. И.] Материалы для словаря [древне]рус[ского языка по письменным источникам.— Санкт-Петербург, 1893.— Т. 1].— С. 821; Даль [В.] Толк[овый] слов[арь] жив[ого] вел[икорусского] языка.— [Москва, 1903.— Т. 1].— С. 617.

Документові дані стверджують, що такий спосіб ловлі мав широке застосування за часів феодалізму і правив за спосіб експлуатації трудящих. Ловля риби поледнем існувала на практиці ще в капіталістичних умовах і зараз віджила цілком — не тільки як засіб експлуатації, але разом з тим як засіб, що не відповідає радянському рибному господарству.

Дані, що ми їх зібрали про поледень, з'ясовують багато моментів в історичних документах, докладно нез'ясованих, і допомагають краще висвітлити класову суть цього явища на тлі феодальних і капіталістичних соцекономічних стосунків. [...]. Дальші досліди можуть відсунути генезу цього способу ловлі в часи докласового суспільства.

* Записала від П. Шикина.

** Записала від Г. Круковця.

12. „Кормаки“ — довгий шнур на 15—20 метрів, на якому прив'язували „присучки“ (маленькі шнурочки) з крючками (чи вудками), на які наживляли червяки. Кормаки пускали у воду з човна. Щоб потонув, то на кінець прив'язували камень, а зверху держали його з човна руками, чи прив'язували до кочата човна. Ще дехто прив'язував до нього звоночка. Як риба попадеться, то звонок задзвонить. Як риба клює, то чутно. Посидять мінут 10—15 і підіймали його. Як возьметься риба, то витягає кормака і здіймає рибу. Переглядає гачки: як з якого об'їсть, наживляли знов. На кормака ловилась велика риба (судак, лящ, в'язь). Кормака там ставили, де нема корчів, щоб не порвати.

Кормаком ловили теж зимою. Прорубували маленьку „пельку“-ополонку, впускали кормака під лід, а зверху вбивали кілка і прив'язували, чи на палочку прив'яжуть кінець кормака і покладуть зверху ополонки, і зверху льодом прикривали, щоб не видно було. Приходили навідуватись“.

13. „Перемет“ більший за „кормака“, буває метрів на 100—200. „Переметом“ ловили на живців. Перемет ставили вздовж берега, по кінцях прив'язували камені і пускали його з берега; помічали, де кінець, робили яку-небудь замітку, напр[иклад], палочку встромиш. Бувало, що ішли і за 10 км ставили перемета. Ставили з човна; прив'язували на один кінець камень, щоб перемет затонув. Бувало, що і посередині чепляли теж камень, щоб краще затонув. Стояв так години дві: під ранок ставили, а вдень довідувались. „Кошкою“ витягали; ідеш у човні до того місця, де кінець його, і кошкою витягуєш. Як є риба велика, то „підсакою“ витягуєш. І так по цій лінії, як він лежить, ідеш і перевіряєш, наживляєш живців. А буває, так ставлять: де є затока, то через цілу затоку ставиш — від одного берега до другого. Кінець прив'язували до вбитого прутка коло берега; сідають у човен і ідуть до другого берега. При цьому спускають перемет і до прутка, що вбитий до другого берега, прив'язують другу частину. Потім вертають назад і кінець прив'язують до прутка (другий кінець). В такий спосіб перетягають затоку „переметом“ разів два чи три — скільки хватить перемета.

На перемет ловлять тільки на живців. Ловлять живців плавною сіткою вночі. Живці ловлять недалеко від берега, де некрутий берег. Плавна сітка має метрів 5—7 довжини. Внизу [вз]довж сітки чепляють грузки з каменців, а вгору [вз]довж сітки поплавки з бересту. Ловлять живців удвох: один стає у воді коло берега, а другий забродить з берега на[в]проти води. Один край палки (верхній) тримає в руці, а на другий стає ногою. Так тримає і увесь час ногою посуває до берега один і другий. Грузки на дно ідуть, а поплавці зверху. Сітку дуже повільно посувають ногою, щоб не було проходу, щоб риба не втікала. Як дойдуть до берега, то витягають і вибирають живців у відро з водою. Найкращі живці — це пескарики; плотичка швидко пропадає. Якщо на переметі 200 гачків, то ловлять 500 живців і більше; це дивлячись на те, на який час виїхали ловить. Найбільше можна впіймати відразу живців 50“.

14. „Для охорони живців є **„садок“** чи **„міна“**. Роблять з дощок. Щоб вода не проходила, просверддюють дірочки. Він має дерев'яні дверцата. Садок держать у воді, прив'язуючи до лодки“.

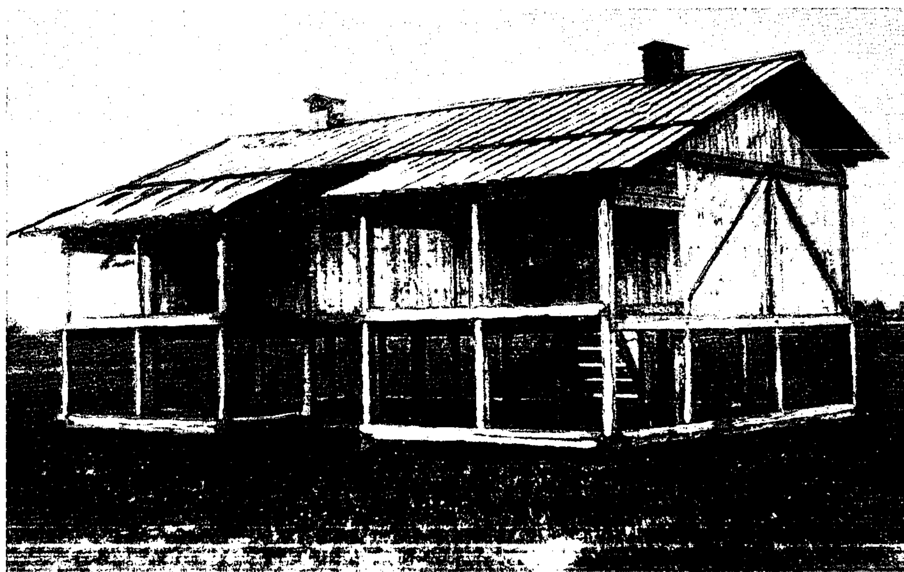
15. „Гонна сітка“ метрів на 10 довж[ини]. Ловлять сіткою коло корчів: один держить кінець сітки з берега, а другий в лодці заїжджає з сіт-



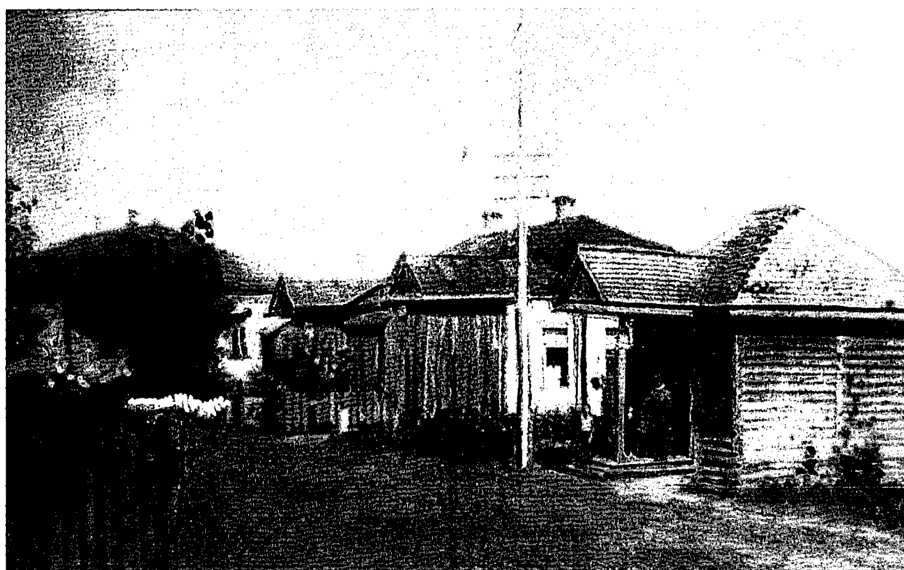
9. Бригада селян, яка займалася молотьбою



10. Молотьба льону



11. Розплідник поштових голубів



12. Культурні заклади на селі: колбуд, пошта, телеграф і радіо, голярня

кою. Її спускає, а кінець тримає в руці. „Гвором" заганяє рибу в сітку з корча, під'їжджає до берега і вдвох витягають сітку, і вибирають рибу (буває, що гонною сіткою ловлять з двох лодок)"*.

Всі вищеописані риб[альські] прилади та методи ловлі (крім сітки, невода, жака) в умовах розгорнутого соцбудівництва, при новій організації рибного господарства, віджили цілком або відійшли на другий план, уступаючи місце інтенсивному знаряддю та новим методам праці.

Дані про пережитки мають важливе значення для висвітлення суспільно-економічних стосунків тих часів. Зокрема, багато цікавого з наукового погляду дає рибальство, бо „найстаріші знаряддя праці — це знаряддя до вловів та рибальства". Керуючись цим, ми зібрали в Н[ово]-Шепеличах все, що можна було дослідити за цей короткий час нашого перебування.

В умовах капіталізму в зазначених селах збереглося багато методів ловлі риби, що являються пережитками докапіталістичних формацій. Переважно біднота, не маючи риболовної снасті, застосовувала примітивні засоби та способи ловлі.

В умовах феодалізму для великих землевласників ловили рибу „неводом", а селяни становили „верші", „жаки", тягли рибу „хоботнею", „волоком", „тригубицею", бродили з „кливнею", ловили біля „язів", їздили „з доріжкою", ловили на „удочки", а вночі весною при світлі „лучини" їздили з „остями"[7].

Все це має підтвердження в історичних документах. В „Уставі о волоках" XVI ст. маємо такі дані: „*Вольность подданнымъ до рек и озер наших.* Рыб ловити крыгою, удою, броднем, трыгубицею, обором и иншими малыми сетьками урад и неводничый не мають заборонити, нижели езов забивати не могуть"[8].

4. Бджільництво

[Бджільництво] в колгоспі „Незаможник" не було одним із допоміжних галузей господарства. В селі лише кілька колгоспників мають по 3—6 вуликів.

В умовах капіталізму в глухих місцевостях Полісся між іншими пережитками часів феодалізму збереглося і бортове бджільництво. До таких місцевостей можна зарахувати в той час і досліджене нами село.

Раціональне бджільництво тут не було відоме селянам, панували рештки бортового бджільництва[9]. „Заможні та середняки мали борті в лісі

---

* Записала від Багнюка.

[7] Gloger Z. Encyklopedja Staropolska [ilustrowana.— Warszawa, 1903.— T.] 4.— S. 189.

[8] Памятники, изд[анные] Киев[скою] Комис[сиею] для разбора древних актов. [Изд. 2-е с дополнениями.— К., 1898.— Т.] 1—2.— С. 537. Примітивний спосіб ловлі риби без участі будь-якого приладу, просто руками, зберігався як пережиток від докласового суспільства у багатьох буржуазних країнах Європи, як от, у Боснії, в Чорногорії, в Бранденбурзі, в Чехословаччині. У книжці про рибальство, що вийшла у світ 1735 р. та 1758 р. в Нюрнберзі, є цілий розділ, присвячений ловлі риби руками. В радянських умовах всі ці пережитки уступили місце раціональному рибному господарству.

[9] Бортове бджільництво в феодальній Русі займало важливе місце в економіці. Князі й духівництво володіли великими просторами бортових лісів і мали з них великі здобутки — мед і віск були в той час предметом збуту. Медом і воском трудова людність платила дань.

чи вулики (бортові колоди) коло садиби". Треба відзначити, що термін „пасіка" та його значення місцевим старим колгоспникам та одноосібникам, коли ми їх запитували, були невідомі та незрозумілі, а зрозумілими були лише такі терміни, як от: „пчели", „уллі", „борти"[10].

Про бортове бджільництво ми зібрали дані від колгоспників та одноосібників старшого віку.

„Затворяли улля так: зілля клали туди свіже ольхове чи крушини і пахучий багон клали. Натруть його всередині цим зіллям, на спід трохи покладуть (тоненькі, молоденькі побіги), ще водою помочуть. А як хто, то тички гречки ставить (як цвіте цвіт) і так підманюють пчоли. Колись старі казали, що треба затворить вулля на молодику. Як на молодику затвориш, то як поставиш на хвою, то днів через три пчоли сядуть"*.

„До Спасовки пчола червить, а після Спасовки носить мед, заповняє медом стальники. Коли на Спасовку буде тепло, то буде медовий год. Коли лізли за медом, то підкурювали пчоли „зубелем", а зараз підкурюємо „димарем" — розпалюють берест і кладуть у димар, а зверху трухле дерево. То воно добре курить. Зубелем ще мій батько робив. Зубелем не так зручно, як димарем, не попадеш куди треба. Зараз працюють коло пчол з сіткою, а старі батьки не знали цього"**.

„Розказували батьки, що колись ведмеді лазили до пчол, то люди робили „кроваті". Таких хвій з кроватю і ми уже не бачили. У нас лісів таких не було, як у Ступищі [частина сучасного села Мотійки Народицького району Житомирської області.— *М. Г.*], то ведмедей не було. У Ступищах у лісу ще були такі старі хвої із слідами кроваті. Під Пінськом наші селяни бачили такі кроваті на соснах — це довгі дошки, що кругом забиті в сосну, а під кроваттю вішали „тарани" великі (дерев'яні чурбани). Тарани вішали на мотузці до кроваті. Коли ведмедь ліз, то тарани йому не давали влізти на кровать до борті, а без тарана може влізти"***.

„Уллі робили з бортової хвої; отрубували ту частину, що з бортю, і „вулик готовий". Робили ще уллі так: вибирали хвою, що була стріжнева і ситова; котора колодка з губкою буде, то пчоли любили і самі садились в таку колодку. В колодку, що гарна для дощок, пчоли не сядуть, треба щоб була трухлява. Улля видовбували „пішнею", „склобочкою" прочищали і готовий. Очі („лєток") продовбували свердлом — робили по одному та по два (Табл. X, іл. *4*, *5*).

Вуллі й зимували в лісі на дереві. „Довж" трохи одпускали, щоб продуховина була, щоб не пропали пчоли, не задохлись. Вона там кипить і

[Н.] Аристов про це наводить у своїй праці „Промышленность древней Руси", [почерпнувши] дані з історичних пам'ятників X—XVI вв. Деревляне 946 р. говорили княгині Ользі, що дань дають „медом і скорою" (Лавр[ентиевская летопись]. 25). В 1289 р. кн[язь] Мстислав наложив данину з різних промислів, що були у берестян, а між іншим, „со ста по две лукне меду" (кн. 228). В „Уставе о волоках" 1557 р. говориться не тільки про данину з пущ „медовых" возлє старих звичаїв, але називають теж „уллі домові" [Див.: Аристов Н. Промышленность...— С. 31—40].

[10] „До XVI в. незаметно, чтобы в какой-нибудь из [этих] областей (древлянская, киевская и галицкая [.— *Н. З.*]) занимались искусственным разведением пчел, только в XIV в. упоминаются в юго-западн[ой] Руси пасеки, а в северо-восточной пчелы, т. е. ульи" (Аристов [Н.] Промыш[ленность] древ[ней] Руси.— С. 32).

* Про забобонні погляди, [по]в'язані з цим, див[ись] нижче.

** Записала від Гната Круковця, Костуся Мельниченка.

*** Записала від Костуся Мельниченка — 70 р[оків], Гната Круковця, З. Круковця.

реве. Замерзає, то по ошибці хазяїна; це у того хазяїна, який не розуміє, як довж поставити. У деяких хазяїв колоди були у дворі садиби. Щоб вуллій не подмокав, то ставили його на підставці, спираючи на дерево (Табл. X, іл. *3, 7*) чи до стіни клуні (Табл. X, іл. *2*). Щоб зверху вулик не замокав, обкривали колоду берестом, а зверху закривали накривалом. Щоб щільно приставала довж, закладали [її] берестом.

Мед не весь забирали з вулика, залишаючи пчолам на зиму. В якому вуллі не було багато меду, то залишали їм, не брали. Як мало лишить меду, то вона поїсть за зиму і погибне. Годувати пчолу не знали. Це уже зараз, як уллі коло хати, то підставляють чи сахару, чи меду, а як були вуллі на дереві, то ніколи не подставляли"*.

До борті та бортових вуллів, що стояли на високих деревах в лісі, селяни лазили за допомогою ремінної довгої „пліті" (Табл. VII, іл. *2*) та „лежеї" (Табл. VII, іл. *1*). Цей прилад ще зберігся у деяких селян, а старим селянам відома була ще давня техніка вживання цього приладу.

У бджільництві часів феодалізму, при наявності бортових дерев, необхідний був спеціальний прилад лазити на дерева. Таким приладом і були пліть і лежея[11].

Про техніку виробу пліті та лежеї ми зібрали деякі відомості від селян, які самі цього приладу не робили, а чули від своїх дідів. Лежея та пліть передавались у спадщину від батьків до синів.

„Пліть" робили з волової шкури, кроїли ременці кругло і плели плескато у п'ять сталок (Табл. VII, іл. *2*). Пліть мала більше як 30 арш[инів]. Щоб була кріпша і м'ягша, її мазали дьогтем.

„Лежею" кругляком плели у чотири сталки (Табл. VIII, іл. *1*). Були і конопляні пліти у біднішого селянства. Пліть мала „кручок" (Табл. VII, іл. *3, 4*) і „седелку" (Табл. VII, іл. *5, 6*). Лежея з дерев'яним „лежевком" (Табл. VII, іл. *10*).

Спосіб лазити на хвою за допомогою лежеї та пліті показали нам колгоспник Круковець та Мельниченко (одноосібник), а ми всі прийоми й способи лазити докладно старалися описати та унаочнити малюнками.

Коли пасішник прийшов до хвої, то знімає пліть і лежею з плечей, розкручує її. Седелку закидає на плечі (Табл. VIII, іл. *1—3*), бере пліть у руки і вимірює половину (Табл. VIII, іл. *4*). І на половині пліть закидає за шию (Табл. VIII, іл. *5*). Узел закладає за пояс (Табл. VIII, іл. *6*), лежею ззаду за пояс та половину плеті бере в руки. Підходить до дерева, закидає за дерево (Табл. VIII, іл. *7*) і робить петлю (Табл. VIII, іл. *8, 9*). За цим стає ногою в петлю (треба обов'язково, щоб був пасішник в постолах; хоча б на одну ногу, а треба одіти постола), а руками обхватує дерево (Табл. VIII, іл. *10*). Коли руками обхватив дерево, тоді праву ногу поставив на вузла (Табл. VIII, іл. *11*). Щоб зробить другу петлю, помічник бере другу частину пліті і правою рукою закидає її за дерево (Табл. IX, іл. *12*). Коли зробив другу петлю, то знов ліву ногу ставить в петлю, а праву на вузла (Табл. IX, іл. *13*) і стягає першу петлю (Табл. IX, іл. *13, 14*). Коли доліз, що

* Записала від Костуся Мельниченка — 70 р[оків], Гната Круковця, З. Круковця.

[11] Відомості про вживання пліті знаходимо в архівних документах XV та XVI вв. За тих часів прилад цей здебільшого був відомий під назвою „лезіво" або „лазиво". [З.] Глогер подає відомості, що прилад цей у старовину бував з лика та конопляних волокнів ([G l o g e r Z.] Encyklopedja Staropolska ilustrowana.— Warszawa, 1902.— T. 3.— S. 140).

можна вже закинути лежею за сука, то закидає і робить петлю (Табл. IX, іл. *15—16*).

Лежею до пліті чепляють за вузел, який виймає пасішник з-за пояса. Чи так ще роблять: зачипає лежею під деревом і коли вилізе на сосну, то кидає кінець пліті з узлом на землю. І там хто-небудь (хто допомагає) зачепить лежею за вузла і пасішник стягує її вгору.

Через лежевок проймає седелку (Табл. IX, іл. *17*) та підтягує кручка (блочок вгору) (Табл. IX, іл. *18*), сідає на седелку і працює коло борті (Табл. IX, іл. *19*). Коли треба спускатись, то, сидячи на седельці, він при допомозі кручка спускається і стягує з сука лежею (Табл. IX, іл. *20—21*), складає пліть і лежею (Табл. IX, іл. *22—24*).

Як хвоя невисока, то лазили до борті на високій жердці. Вирубували жердку з суччям і по суччям лізли.

„Мед вибирали дерев'яною лопаткою [(...)] в коробок [(...)]. Стальники підрізали ножем. Серед старих дідів зберігався старий звичай, коли бере мед і як хто є близько, то кличе й роздає мед. Цього звичаю всі додержувались: скільки не буде людей, всім повинен дати. Буває, що додому мало що принесе.

Коли побачуть, що пішов дід по мед, то діти-пастухи, бувало, так і снують, щоб їх побачив та меду дав. Цей звичай як пережиток ще й зараз існує на селі. В той час, коли беруть мед, чи як трусять овочі, й як сусіди стануть коло плетня, то обов'язково угостять їх"[12].

Зараз колгоспники почали заводити рамочні вулики своєї роботи (Табл. X, іл. *6, 7*). Це лежача колода, в якій посередині видовбане місце для рамок. Під цим зроблено віконечко, щоб видно було, як пчоли працюють. Зверху колодку накрито берестом та накрито накривалом, щоб пчоли не замокали. В таких колодах пчоли не мерзнуть. Рамочний вулик краще за сторчову колоду: бачиш, що там робиться. Як в колодці, то нічого не видно. Як брали мед, то багато нищили черви та пчол".

В рамкових колодцах внутрі є 12 рамок. Колгоспники з рамкових вуликів мед вибирають центрофугою.

В галузі бджільництва ми констатували факти, що колгоспники намагаються налагодити догляд за бджолою раціонально: почали самі робити рамкові вулики, вживають димаря, сітку та центрофуги, підкормлювали пчоли, коли замічали недостаток меду та ін[ше].

Стара бортова техніка в умовах соцгосподарства не має цілком рації існування і віджила остаточно і безповоротно. В колективному господарстві бджільництво стане [...] підсобною галуззю колгоспу. [...].

---

[12] Докладні дані про аналогічний звичай на Білорусії подає [А.] Сержпутовський: „Бонда — звичай на Білор[уському] Поліссі ділитися з односільчанами чи сусідами тим, що людина приобретає. Наприклад, коли колять кабана, то є звичай давати сусідам і односельчанам по шматку м'яса чи сала „бонду". Також коли ріжуть теля, овцу, поймають рибу чи як заб'ють звіря, [наберуть] меда, овочів зі садових дерев. В усіх випадках говорять „даць бонду" чи „бондачку". Звичай давати „бонду" строго додержується тому, що існує повір'я, що хто не дасть „бонди", той не буде більше ніколи мати цього продукту".

Звичай цей є пережитком звичаїв, пов'язаних з існуванням спільної племенної власності в умовах первісного суспільства (в даному разі — всі члени первісної громади мали право користуватися із меду даних бджіл, знайдених у дуплястому дереві) (Сержпутовский [А. К.] Очерки Белоруссии (Из жизни Полес[ья] Белорус[сии], южн[ой] части Слуцк[ого] уезда Минск[ой] губ[ернии]) [// Живая старина.— 1907.— Вып. 3—4]).

[5.] Житло та господарчі будівлі

За даними, що ми їх зібрали під час дослідчої праці, можна прослідкувати розвиток у техніці будування житла та внутрішнього його улаштування.

Про те, які були хати ще задовго до революції, оповідали нам старі колгоспники:

„Колись, як кажуть люди, хати були курні, а люди були дурні. В хатах було погано, грязно, мостів не було, а долівка. В хатах комінів не було, дим ішов на хату. Піч робили з глини без цегли. Така піч не гріла, в хаті було погано. Піч будували так: там, де має бути піч, ставили з глини спод (точок). Там, де мала бути топка, клали кучку дров по формі печі, обліплювали глиною, набивали „кабана“ з глини. Може 100 пуд глини треба. В курних хатах коміна не було, зроблять кабана та й годі. Затоплять в печі, дрова вигорять і піч готова.

В хатах шибок не було, прорізували невелике віконечко і прироблювали зсередини засувку — дошку шириною в піваршина, яка ходила на пазках. На день засовку відчиняли, а на ніч засовували. В це віконце виходив дим та через відчинені двері“.

„Хати строїли [і]з „закотом“ у зруб. Особливості цього даху в тому, що закоти за допомогою товстих брьовен виводять стіни догори, що повільно звужуються фронтоном, з'єднуються сволоком вгорі. Під нижний сволок підкладали три пари круччів, що звалися „какошинами“ чи „круччами“. На ці кружчя накладали „дошки-закрилини“, а уже перпендикулярно ним накладали дошки даху, що на гребні нічим не скріплялися і бували різної довжини. Подібно до цієї техніки будування будували „стьобки“, що ще й зараз у декого зберіглися“.

„Літ 60 тому буде, як були у нас ще курні хати. Я їх бачив, але їх при мені не робили. Стуль (стеля) хати була з цілих колод тому, що пилки не було. Пилки почали вживати годов 40—50 тому. Був тільки топор та свердло. Як треба було розколоти товсту колоду, то розсікали його топором з клинками. Де треба було забити гвіздка, то свердлом провірчували дірку і забивали дерев'яного кілка. Коли багатий будував хату, то замовить пильщиків. Коли багатий покличе пильщиків, то, буває, і бідний попросить за невелику плату розпилити йому колоду. Ще в селі зберіглося дві хати, що будувались на місці в лісі: тут і рубали ліс, тут і будували хату без пилки. Пізніше ці хати переробили.

Двері були такі, як і зараз. Були хати з сінями і без сіней. Зробить хату, а потім прибудовує сіни, так і тепер дехто робить“. Такий спосіб будування виразно позначається в будуванні хати.

„Хати були різних розмірів — на 7—9 аршин. Попід стінами ішли лави, полу не робили. Спали долі чи на лавах, кроватій не було. Були такі хати, як велика сім'я, то і на 12 аршин.

Коли жили цілою сім'єю, не розділялись. Це при Миколі [II, російському цареві.— *М. Г.*] почали розділятися. Ще тому років 50 жили так і почитали батька. Ми жили великою сім'єю: 3 сини і 4 дочки. Як женили старшого сина, то купили більшу хату. Так і другиx синів поженили. Всі разом з невістками жили, зразу не ділилися“.

„Куди далі люди стали хитріші і стали з лози плести комини. Зробить комин і проведе у сіни, дим і йшов у сіни. Як витопить, то онучами затикали дірку. Років 20—25, як пошли комини другого фасону. Стали пічку

робити з цегли своєї роботи і виводили вгору, зробить коміна. Труби зразу не було, дим розходився по горищі (і зараз ще зберіглася така хата), а потім стали робити трубу. Такі пічки давали більше тепла. Груби недавно стали будувати".

„Давно двох хат не було, а була одна та сіни; постройка була плохая і не знали робити дві хати. Такі хати були в багатих і бідних. Багаті ще відріжнялись, що мали землю, що сам не обробить і наймав наймитів та поденних робітників. Бідному не хватало землі, позичав у багатого хліб та гроші, а потому відробляв йому. А то багатий давав землю в оренду, давав жати з копи, косити сіножать у копиці. Багаті колись ріжнились від бідних своїми бочками з хлібом. Як багатий, то мав багато бочок з хлібом. Віз зерно у млин, і бочки. Там помеле і насипає у бочки, і забиває; привозив додому й ставив у комору. А далі одрізнялись і хатами: багатший побудує на дві хати в „чистий угол", більші вікна зробить, вистелить мост (підлога), а бідний живе у одній хатчині, старій з маленькими вікнами, з долівкою: навозять землі, польють водою і утопчуть, щоб було рівно, і готова долівка. Літ 40 тому буде, як багаті почали будувати хати в чистий угол".

„Кроваті стали заводити недавно. Бачили у Чорнобилі й собі заводити стали. Раніш і шаф не було. На стінці над дверима була полиця, а нижче збоку ще одна. А як дядко умів зробити, то й на три дощечки зробить. З Чорнобиля почали привозити шафи висячі, вішали їх коло дверей і по ним робили наші майстри. За революцію покупав дехто з багатших і стоячі шафи".

„На причілочній стіні стояло 5—10 „богів" [ікон.— *М. Г.*] — один по одним у ряд. Зверху рушника вішали. Потім пішла мода ставити бога в кутку: одного зверху, а другого зісподу, чи одного. Ця мода прийшла з Чорнобиля".

Світло. „Колись керасіну не було, світили в хаті лучиною. Був у кожній хаті лучник, робили з мішка, обмазували глиною, а внизу вставляли обруча. За обруча чепляли заліза на 4 угли кручечками. Заліза робив коваль. На ці заліза клали гарячу лучину і так світили в хаті. З лучника на горище була пропущена дерев'яна труба з порохнялого круглячка, гнилого осинника. Затикали трубу онучами, коли не світили".

[6.] Господарчі будівлі

Кожний колгоспник має хлів, великий сарай, поділений на три частини. В тій частині, що до сіней, є повітка для дров. Середня частина — хлів для корови та телят. Тут же є загородка для свині. В третій частині сарая колгоспник держить сіно для корови та деякий реманент.

Заможні селяни мали великі хліви: на корови, воли, і був спеціальний сінник на сіно. У бідних селян хлів був невеликий; розположений був в одну лінію з хатою. Стіна сіней і хліва спільна.

Хліви, так як і гумна, будували на сохах: забивали в землю дві високі сохи, на них зверху клали кладь. На кладь вішали кручка. Останніми роками почали хліви будувати на крокваx в опули [„овшули" або „ошули".— *М. Г.*] [(...)].

Давні хліви були плетені з лози. Хлів такої будови ще зберігся в одноосібника (Табл. XI). Збудовано його на чотирьох сошках, вгорі має „ощеп" (Табл. XI), на якій лягають „підстрішниці", дві поперечні балки

(Табл. XI). Крівля хліва на кruччах, критий м'якою соломою. Щоб солома не злітала, зверху положен хребест [(...)].

Для переховування хатніх речей та припасів кожний колгоспник має комору, що міститься в сінях, та „стьобку" на вариво, гурки, капусту, буряки, збудованої в сінях коло хатньої стіни, де пічка.

Заможні селяни мали комори окремо від хати, будували їх у зруб з маленьким віконечком без шибки, з мостом (підлогою), що досить високо лежав від самої долівки. Будували комори з ганком. У заможніх селян крім комори була і стьобка, побудована окремо від хати. Розміри стьобки були більші чи менші, в залежності від заможності. „У бідних чорт мав стьобки, не було чого класти. Ходили до багача просити поставити яку[-небудь] бочку з гурками, як уродить на городі, а то бідний ходить зимою і просить за відробіток". Комори й „стьобки" старої будови було кілька знайдено ще на селі. Техніка будування їх стара — у „закоти" у зруб (іл. *14, 15*) так, як будувалися дахи старих хат на сволоках [і]з „закрилиною" та „кокошинами"*.

Стьобка огрівалася зимою в такий спосіб, що посередині насипали жар. Дехто з кирпичів зробить для цього горен і туди сипле жар. В тій стьобці, що в сінях (тому, що її гріє хатня піч), тільки у великі морози вносили туди жар. В с[елі] Ново-Шепеличі були такі стьобки, що їх було уже перероблено на хати: поставлена піч і невеликий піл. В такій стьобці (іл. *14*) і зараз живе мати колгоспника Єфименка, старуха 85 років. Сюди же зимою ставили варево. Раніш на селі було кілька таких стьобок. Коли жили всією родиною, то там спала невістка з чоловіком. А зараз є тільки одна у Єфименка.

До господарчих будівель індивідуального господарства відносяться гумна-клуні та „осеть", що в господаря-колгоспника вийшла з ужитку. Гумна будували окремо від хати, в кінці садиби чи за селом. Ці будівлі належали середняку чи заможному селянинові, бідняк, звичайно, не мав клуні. В них на току, що був посередині, молотили хліб, а в „засторонках" тримали невимолочений хліб. Будували їх у зруб чи в „ощули" на кручах (це в старих) чи на крюках (новішої техніки будування). Дах крили соломою у натруску з попльотинами — лозові дубці, прив'язані до лат, щоб солома не розсовувалась. Клуні мали великі двері, щоб можна було з возом в'їхати, а деякі двоє дверей.

У пригуменні дальше від гумна у заможних селян стояла „осеть" — сушильня для снопів. Були такі осеті, що їх було збудовано гуртом кількома середняками. Осеть була на три—чотири хазяйства. Як у кого було три жонатих сина, то гумна були на одному шматку землі і осеть була одна на всіх. У ній всі своє сушили. У кого було і на чотири хазяйства. В с[елі] Ново-Шепеличі осеті нам не пощастило знайти.

На даному етапі розвитку досліджуваного колгоспу видно, що вся увага колгоспної маси була звернута не на житлове будівництво, а на спорудження будівель господарчого порядку. Цього вимагало саме господарство і в цій ділянці зроблено колгоспом дуже багато.

Господарчі будівлі колгоспу. В перших роках існування колгоспу користувалися господарчими будівлями колгоспників. У 1931 р. ухвалено

* Хату старої техніки будування ми знайшли в с[елі] Рудня-Соханська, що знаходиться поруч з[і] с[елом] Ново-Шепеличі. Ці два села мають одну сільраду.

було на управі колгоспу виділити садиби для двору колгоспу та усуспільнити всі клуні, які мають члени колгоспу. Для будівничих робіт [мали] виділити бригаду з трьох чоловік* та усуспільнити для колгоспу черепичну майстерню. Будівничі роботи по колгоспу головним чином припадають на 1933—1934 рр. Це було обумовлене організацією та ростом колгоспного господарства. З початку 1933 р. витрачено було колгоспом на будівництво 2425 крб. 36 коп. Побудовано було склеп-амбар (іл. *2*) для переховування збіжжя, кагати на 4 тис. пудів картоплі (іл. *3*).

Розпочали будувати кущову ремонтну майстерню, на яку було асигновано кредиту 25 тис. крб.** Закінчено будувати її 1934 р. навесні, куди й була переведена кузня з[і] старого приміщення (іл. *1*). Це кирпичний великий будинок (іл. *1*) з великою світлою майстернею на два горна та дві великі кімнати з прибудованою великою коморою для матеріалу. До того кузня мала невелике приміщення, де в другій частині містилася столярна. До 1931 р. кузня була в старому усуспільненому будинку [(...)], який зараз зачинений.

У 1933 р. почали будувати конюшню на 120 коней (іл. *6*). Під конюшню та обслуговуючі будівлі було відведено велику садибу, яку огородили парканом. Під сіно для коней збудували велику клуню із усуспільнених клунь. Для сторожів збудували землянку. Це не житло, а тимчасова будівля, де зимою гріються сторожі. Посередині землянки є горен, де розкладають вогонь.

В конюшні збудовані стайні. В кожній стайні стоїть по два коні, по кутках стоять жолоби на січку. На стовпах у конюшні висить збруя для коней. В середній частині конюшні по один і другий бік є комори. В одній переховується приладдя та овес, а в другій побудовано яму на січку: насипають січку, наливають водою, вона робиться м'яка і дають коням.

У 1934 р. колгосп побудував корованю на 60 голів. Одне крило було відведено для волів.

Конюшні світлі, в горішній частині стін вставлені довгі вікна. Двері двохстворчасті на залізних завісах, закриваються залізним болтом.

У 1933 р[оці] збудовано поштово-голуб'ятну станцію (іл. *11*) по плану з району та курінь для сторожа. Всі будівлі побудовано своїми майстрами-колгоспниками.

Конюшню та корованю покрито соломою з глиною, склеп — черепицею. В конюшні, корованні, склепі пороблені протипожежні заходи: вкопані бочки для води, є ключки, драбини та інше приладдя.

В умовах капіталізму ріст суперечностей між двома класами — багатих і бідних — позначився яскраво і на садибах. Садиба куркуля-експлуататора розростається, диференціюється на окремі будівлі спеціального господарчого призначення, збільшуються розміри хати та її деталів (вікон, дверей). Міняється і внутрішня структура (кухня і чиста кімната), структура печі, удосконалюється устаткування житла, його убранство (з'являються кроваті, дивани, крісла), зумовлені ростом економічної міці, зажиточності та прагнення вигод. А все це коштом визискуваної бідноти.

Навпаки, садиба бідноти експлуатованої, прибитої злиднями, позбавленої життєвих засобів, застигла в розвитку, характерна усіма ознаками

* Протокол упр[авління] кол[гос]пу 2.V. [19]31 р.

** Протокол упр[авління] колгоспу 12.XII. [19]33 р.

примітивізму, всіма недостатками (мала, полутемна), без підлоги, з архаїчною піччю (часто курна), з примітивним устаткуванням (лава, пол). [...].

Побіда колективного господарства над індивідуальним, нові форми і методи праці, застосування нової техніки в с[ільському] господарстві — все це з кожним днем наближає нас до повної ліквідації різниці між містом та селом. Отже, й житлове питання розв'язується (в багатьох місцевостях вже розв'язано) відповідно до умов соціалістичних. У досліджених нами колгоспах трудно було на даному етапі їхнього господарського розвитку стати на рівні з передовими колгоспами нашого Союзу. Але все ж таки житло колгоспника не могло залишитися на дореволюційному стані. Хата стала чистою, світлою, уквітчаною квітами, прикрашеною портретами вождів революції; мається у деяких колгоспників радіо, шафи з книжками та інше. Колгоспник став прагнути до культурного уютного житла, в якому йому приємно відпочити після праці.

III. Культурне будівництво

[1.] Ліквідація неписьменности

Згідно наказу відділу народної освіти Чорнобильського повіту від 30 січня 1920 р. № 156 „Про організацію хати-читальні та роботи серед неписьменних та малописьменних", на засіданні шкільної ради ухвалили: „Наказ виконати, причому звернутись з відповідним проханням до завідуючого відділу народньої освіти Чорнобильської волості, аби він допоміг при влаштуванні цієї хати"*.

Але ж в Н[ово]-Шепеличах по лікнепу почали працювати систематично лише з 1.XII. [19]26 р. Для дорослих, підлітків, для неписьменних та малописьменних були відкриті класи: записалося 144 особи, з них підлітків — 99 осіб. Працювали 4 дні на тижні. Роботу провадили вчителі та учні шостої та сьомої груп; провадили роботу по кутках чи в школі. Зразу досить трудно було провадити справу: погано відвідували, неуважно слухали. Але мимо того наслідки були задовільні. І коли жінка сорока років навчилась грамоті, то на це дивились як на якесь диво, довго про це говорили.

1931 р. було ухвалено організувати гуртки „Геть неписьменність" та „Друзів дітей", та організувати червоного кутка при колгоспі**. Хату для червоного кутка обрали у Чернявського В. і дали туди бібліотеку. Культмасова робота серед колгоспників та одноосібників провадилась комсомолом, учительством, лікарями.

Роботу провадить колбуд [колгоспний будинок культури.— ***М. Г.***]. У селі є досить міцний комсомольський осередок, що складається з 20 товаришів. Зараз районом надіслано було робітника, який розпочав систематично провадити культмасову роботу серед колгоспників та одноосібників.

[2.] Школа

Під час нашої дослідчої роботи ми не могли минути такого важливого фактора перебудови села на соціалістичних основах, яким під проводом компартії стала бути радянська школа. В дослідженній місцевості

---

* Протокол шкільної ради № 20 від 8.II. 1920 р.

** Протокол № 9 XII. 1931 р.

завдяки керівництву партії, за активною участю комсомолу і піонерів та всієї колгоспної маси школа розвивається з кожним роком щораз краще. В с[елі] Ново-Шепеличі до 1934 р. була школа семилітка, на 1934—[19]35 р[оки] мала бути десятилітка. Школа має своїх власних 6 будинків: 3 для навчання, 1 для їдальні, а решта для вчителів.

Вчителів — 12 чоловік. Відвідують школу діти не тільки з села [Ново-]Шепеличів, а й з інших сіл: Рудні-Соханської, Семиходів, Кошаровки, Беньовки, Усова, Ст[арих] Шепеличів. В цих селах є тільки початкові школи, чотирьохкласні.

Піонерський рух почав визначатися з 1925—1926 р[оків], а розцвіт піонерства припадає на 1930 р. Зараз піонерською організацією охоплено дітей школи на 100 відсотків. У 1921 р. був перший випуск у школі, закінчило [її] сім душ. Один з них, що закінчив школу в Н[ово]-Шепеличах, зараз інженером у Ленінграді, один учителем, а решта працюють як службовці.

Спочатку селяни дивились так: „Що дасть ця школа?“ А коли побачили, що хто добре закінчить школу, той має одкритий шлях до дальшого розвитку, що радянська школа готує до життя, до праці нові кадри, тоді почали батьки охотно посилати дітей до школи, давали гроші на підручники й всяко допомагали дітворі. В 1934 р. було випущено 32 учні. Найбільш закінчивших школу, здобувши відповідну освіту, поповнювали нові кадри вчителів у районі. Майже цілий район учителів — це вихованці цієї школи; в Н[ово]-Шепелицькій школі теж є двоє учителів, вихованців цієї школи.

Школа зараз провадить культурну роботу серед молоді. В 1923 р. школа систематично почала виписувати газети; діти ще не виписували. З 1930 р. шкільна молодь почала для себе виписувати пресу, а вже 1934 р. 90 відсотків дітей передплачує такі газети: „Піонерська Правда“, „Жовтенята“, „На зміну“; учні VII групи виписували „Пролетарську правду“, „Комуніст“, а найбільше „Комсомолець України“.

Не треба доказувати, що все це мало величезний вплив на батьків. Молодь, одержуючи такий важливий чинник виховання, яким є радянська преса, читаючи її своїм батькам, допомагала їм освоїти всі постанови партії та радянської влади у всіх ділянках соціалістичного будівництва. Разом з цим вона сама і батьки знайомилися з усіма великими досягненнями цього будівництва, з життям нашої країни та усіх братніх республік нашого великого Союзу. Все це виховує старе й нове покоління, стимулює до активної творчої роботи в свойому колгоспі.

Стінгазету випускали старші групи щотижня, а молодші — раз на місяць під такими назвами: II—III групи — „Юний ленінець“, IV — „Молода зміна“, V — „На зміну“, VI — (?), VII — „Юний піонер“.

В газетах відбивалося життя школи та колгоспу. Висвітлювали школярі хиби в шкільній роботі та роботі колгоспу, беручи для цього який-небудь випадок негативного ставлення колгоспників до своїх обов'язків, щодо підготовки до посівкампанії, догляду за кіньми та інше.

Крім того, учні старших класів випускали газету для колгоспників, організовували разом з учителями читки газет при колбуді. З ініціативи комсомолу були організовані різні гуртки при колбуді — радіо[гурток], музгурток, драмгурток.



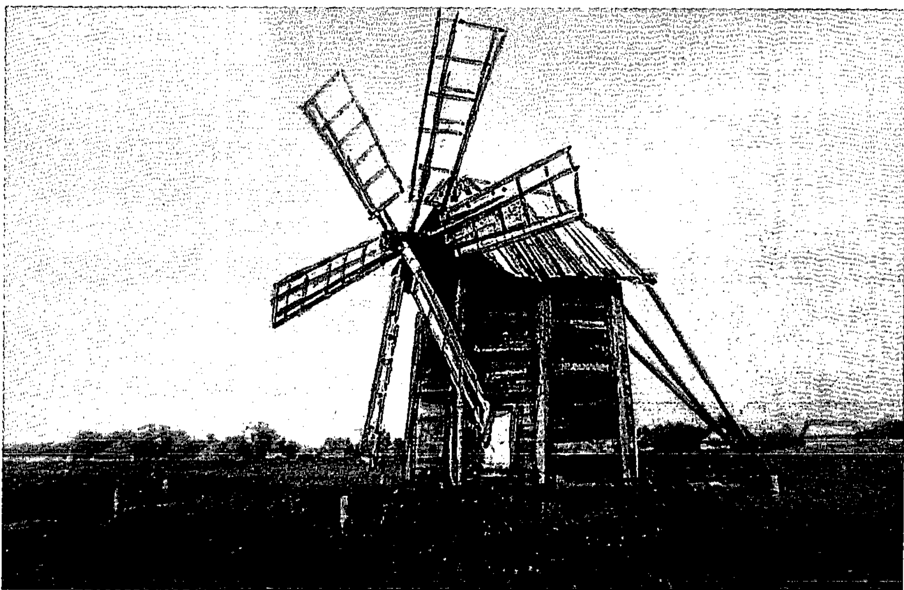
13. Хата незаможника



14. Стебка-хата



15. Осеть для просушування снопів



16. Млин-вітряк

Школа з комсомолом брала активну участь у влаштуванні радянських свят: [учні] ставили в колбуді вистави, [читали] лекції, оформляли будинки та інше.

В школі було застосовано соцзмагання та ударництво поміж групами. Коли [за]кінчився третій квартал 1934 р. і [було] підведено підсумки по шостій і сьомій групах, вийшло, що шоста група взяла „Червоного перехідного прапора". Вона взяла цю нагороду за те, що навчання та всі кампанії виконала якісно й кількісно. [...].

Радикальну класову різницю між старою дореволюційною школою і новою радянською добре усвідомили собі широкі колгоспні маси. Приведемо кілька записів з Ново-Шепеличів.

„Доки в селі не було церковно-приходської школи, дяк учив. Дяк своєю властю учив. Заможних селян дітей учив по-знакомості. Дядько йому виоре поле за це, гостинця дасть, то він у вільний час учив. Учив молитви читать, заповіді по церковній книзі. А коли відкрили церковну школу, то до школи ходили, щоб навчитися Богу молитися та розписатися. Зараз у радянській школі учать і грамоти, й робити. Колись лише діти багатих селян ходили до школи і то розумніших батьків, а дурних, то худобу пасли" (Записала від Е. Козарчук).

Мотря Круковець оповідала, як її свекра в школу віддали. „Це буде тому років 60. У той час у селі грамотних не було. Прийшов папір в управу, щоб вибрали з села одного хлопця і послали в город, щоб навчити віспу щепити. Коли писар прочитав цю бумагу (тоді тільки один писар був грамотний на все село), то стали думати, кого послати. Батьки шкодували своїх дітей послати. Був у селі один сирота, і рішили його послати. Всі боялися, щоб він не втік, за ним слідили. А то якби втік, то прийшлось би кому-небудь іти з батьківських дітей. Його послали і він научився оспу щепити і грамоти.

Я ходила в церковну школу перший рік, а на другий покинула. Учили читать псалтирь, молитви, закон Божий, задачки. Піп був злий. Як хто не знав чого, то бив лінійкою по рукам. Одляскає так, що аж рука вспухне. Ще й за вухо видере. Його всі діти боялися і тікали з[і] школи. Я надивилася, як б'ють дітей, то не хотіла ходити до школи. Як матка не умовляла, не пішла більше. Дівчат ходило до школи мало, чоловік чотири, не більше. Дивились так, що дівчатам не треба ходити до школи, треба прясти, вишивати. З дівчат сміялися, питались: „Чого ви ходите до школи, хочете учительками бути? А хто буде корови пасти?" Тепер не роблять різниці між хлопцями і дівчатами, навіть зараз у школі більше дівчат вчиться, особливо в 5—6 класі. Батьки усяко допомагають дітям, щоб вчилися. Не так тепер, як було колись. Як тільки открилась церковна школа, то казали, що староста гонив до школи. Школи боялися, ховалися по хлівах. Батьки лякали дітей школою. А тепер діти не бояться, сміло йдуть до школи. Зараз у мене троє дівчат ходить у школу. Тепер неграмотній людині плохо".

За старих часів школа, здебільшого церковно-приходська (у значній кількості сіл і таких не було), була органом царського самодержавія, духівництва і поміщиків. Людність, пригнічена злиднями, ухилялась від школи, не посилала дітей [на навчання], бо переважна більшість дітвори використовувалась як робоча сила (переважно як пастухи свиней, овець, гусей, скоту).

Зараз діти колгоспників та одноосібників всі охоплені шкільним навчанням і, що важливо, батьки-колгоспники добре вже усвідомили собі важливість школи в соцбудівництві. Перед нами ясно стоїть стан справи до жовтневої революції, уся класова суть цього жахливого стану ясно стоїть перед очима стар[ш]ого покоління колгоспників, і тому вони, приглядаючись до нової радянської школи, можуть спостерігати ту колосальну різницю, що є між постановкою шкільної справи зараз і в старій школі царських часів.

Колгоспники сьогодні заявляють: „Ми радіємо, що наші діти вчаться, що радянська школа готує їх до життя, до праці. Школа тепер для нас необхідна. І батьки раді, і дітям охота вчитися".

Підсумовуючи вищенаведені фактичні дані, ми повинні констатувати, що радянська школа в Н[ово]-Шепеличах стала важливим фактором у колгоспному будівництві, у вихованні нових молодих кадрів та перевихованні стар[ш]ого покоління колгоспників. Свої класові функції вона виконує завдяки проводові партії, за безпосередньою участю комсомольської молоді, об'єднаної в комсомольській та піонерській організаціях.

Ріст піонерського та комсомольського руху, активна участь молоді у боротьбі за ріст і зміцнення колгоспу дає запоруку, що молодь допоможе підняти школу на ще вищий щабель.

[3.] Ясла

[Ясла] на селі було організовано ще в 1927 р. В перші роки ясла були спільні з Рудн[ею]-Соханською. Ясла працювали під час сіль[сько]госп[одарських] робіт, звичайно, 2,5—3 місяці на рік. У 1933 р. ясла були організовані при колгоспах „Незаможник" с[ела] Н[ово]-Шепеличі та при колгоспі „Нове Життя" с[ела] Рудня-Соханська. До 1930 р. був майдан для дошкільних дітей. Продукти на ясла давав спочатку район, а тепер колгосп. При колгоспі „Незаможник" відкрито ясла на 103 дітей, відвідує пересічно 75—80 дітей. Персонал яслів — завідуючий, вихователька, нянька, кухарка. Вихователька-учительки з двохлітнім стажем. При яслах є від батьків виборна жінка, що чергує цілий день. Зносять дітей рано, перед тим, як іти на роботу, а коли [по]вертаються, то заходять за дітьми. Коли приносять дітей, то їх зразу годують, напувають чаєм або кофе з хлібом, після миють і переодягають в ясельну одежу — в легкі труси, позіймають хустки, в які батьки кутають своїх дітей навіть в самі жаркі дні. Забавляють дітей, грають у різні забави до обіду, а після обіду [як] відпочинуть, то водять на прогулянку до річки. Ввечері повечеряють і чекають на батьків.

Для ясел відпускає колгосп, крім різних продуктів, ще й молоко. Хліба дитина одержує на день по 0,5 фунта. Дітей через день оглядає лікар.

У селі ясла виросли на базі колективізації с[ільського] господарства, нової організації праці, нових виробничих стосунків. Разом з цим це є один із проявів розкріпощення жінки-колгоспниці.

IV. Пережитки в побуті й свідомості та ліквідація їх

У нас знищено зубоження села. З року на рік підвищуються прибутки колгоспів та колгоспників. Мільйони колгоспників нашого Союзу стали заможними. Паралельно з ростом матеріальних достатків росте й соціа-

лістична культура. Село міняє своє старе обличчя. Колгоспні маси одходять від старого, відсталого, прагнуть жити культурно.

[1.] Одяг

Побутові умови міняються, міняється зовнішній вигляд колгоспника. Раніш одяг поліського селянина був із доморобного сукна та полотна: свити, шапки, верхні сорочки чоловічі, літники жіночі, набиваники були з овечої вовни; сорочки, штани, хустки шили полотняні. „Заможним нічого не треба було купувати — все було своє. У заможних дівка як виходила заміж, то батьки у придане давали 5—6 трубок полотна свого виробу (в трубці 5 губок), кожух, свити 2—3, постіль, постілок 7—8, спідниць та літників 10—12. А бідна багато натрудиться, щоб хоч сорочок та свиту мати. Біднота свого (матеріалу на одяг) не мала. Бідний мусив купувати чи в куркулів, чи на ярмарці все, що треба на одяг, бо своєї землі мало було. Прогодуватися не хватало, то льону не сіяли; вовни своєї не мали, бо овечок не держали. Треба було важко працювати, щоб можна було купити полотна, чи свитку, чи шапку. Одразу по одежі видно було, хто багатий, а хто бідний".

Жіноча одежа. „Раніш носили жінки сорочку та набиваник ззаду, а спереду фартуха не було. Як куди біжить жінка (через вулицю), то обов'язково спереду зав'яже „трапкача", а так не можна йти через вулицю. Сорочки майже не вишивали на рукавах; пошиє вгорі кривулячку яку[-небудь] та й годі. У свята надівала жінка літника, спереду підоткне і так ходить. Така була мода. Зараз же деякі старі жінки доношують літники, а дехто [їх] попрешивав на спідниці та вже поносили; зараз уже не підтикаються " (Запис[ано] від Е. Козарчук — 67 років).

„Ще задовго до революції баби носили серпанки (намітки), а молоді жінки зав'язували хустки. Хустки ткали самі: білі по кінцях перетикали червоними смугами, щоб видно було, що то хустка, а не шматок полотна. Ткали серпанки самі (льняний метрів три буде, по кінцях перетикали червоним) чи купували на ярмарках. Завивались колись у серпанок уперше, коли заміж йшли. Серпанки носили в неділю, а в будні ходили в білих хустках своєї роботи. Старих баб ховали в серпанках ще до самої революції, а потім стали домовину серпанками оббивати" (Запис[ано] від Е. Козарчук).

Старовинні звичаї, що за умов капіталістичних зберігалися у побуті села як пережитки, мають важливе значення до історії закріпощення жінки. Такі звичаї, як завивати голову жінки, що виходила заміж, заборона ходити одруженій жінці без покриття голови (очипка, хустки), без фартуха — все це визначало її принижене, рабське місце.

Чоловіча одіж. „Чоловіки ходили літом у білих полотняних сорочках, у білих штанах. Штани носили до т[ак] зв[аного] „очкура". А зимою другу пару [штанів] одягали поверх. Заможніші мали вовняні білі штани та сорочку. Як ішов я до війська, то поки не видали штани, то ходив у своїх білих до очкура. Сміялися хлопці. Коли було староста купив жилетку свому хлопцю, то всі завідували, казали: „Як багатий, то купляє, а ми в самому білому ходим".

Зимою ходили у кожухах довгих, а зараз шиють короткі. Така мода. Носили шапки „ламчані" з вухами (вовняні), а літом козирка носили" (Записала від Семена Козарчука).

Взуття. „Всі ходили в постолах — жінки й чоловіки; черевиків не знали. Чоботи були й тоді. Чоботи-„вивороти“ шили на високих подборах, а старі носили на залізних підковах. На зиму заможній хазяїн старався, щоб мати дві пари чобіт на сім'ю: хазяїну їхати куди[-небудь], а хазяйці на річку сорочки прати (у постолах намочить ноги, то заболіти можна). Шевці приходили шити з Чорнобиля. Виробляти шкуру на чоботи самі не знали: чи купували у Чорнобилі, чи єврей приїздив на село і тут на місці виробляв. Літ 30—40 тому почали шити чоботи на колодках. Дівчата ходили в постолах, лише у багатих були чоботи на святні дні“ (Записала від Семена Козарчука — 67 років).

Виріб постолів. „Плели постоли батько, дід. Хлопець, як погнав скот, то уже умів плести постола. Як пасе овечки, то за літо, бувало, зо 100 пар наплете. Тепер не всі уміють плести, потреби не має. Лозових пара постолів вистарчала на три дні, а в'язових пара — на місяць.

Кору з лози здирали і скручували у верчі й нанизували на низки „свясло“ [(...)]. „Свясло“ мало 50—100 штук верчів. Свясла продавали на ярмарці. На пару постолів треба 3 верчі; це з хорошої лози, а з тонкої треба 5 верчів на пару. Пудів по два і тепер ще є в деяких хатах на запас. Хто пасе скот зараз, той кожний має постоли. Зручно, легко ходить за скотом; як по болоту [ходиш у постолах], то вода не держиться, а як в чоботах, то повно набереш і так ходиш. Зимою бідні спасалися в постолах, замість вальонок — постоли та теплі онучі. З липи звали постоли-„лутовні“. Робили постоли з в'яза, липи, лози, з верби. З липи чи в'яза кріпкі постоли; в'яз кріпкий, не боїться суші.

Коли треба постола плести, то намочують верчі в воді. В теплій воді швидше намокне, стане м'яка [верч]. Як довгий верч, то менше полос треба, а як короткий, то сточують [з'єднують.— *М. Г.*]. Бере полоси і міряє на корхи [(...)]; якого треба постола — три корхи і два пальці, то всякому хватить. Як поміряє, то робить три загиби зверху, знизу два. Так бере загиби, щоб внизу було з корою, а вгорі щоб були голі. Цю основу переплітає довгою полоскою, робить вуха [(...)], носок, зап'яток [(...)]. Це п'ята, а на зап'яток гуза, тоді дві спиці продіває в уші [(...)] і підплетує постоли-подошву. Для цього є підплетка, загострена довга палочка [(...)]. Спиці на те, щоб він не теряв форми. Як на смерть плетуть постоли, то не підплетують. Багато і зараз ховають у постолах. Колись у чоботах чи черевиках дуже рідко ховали. Це тільки як багатий умре, то надінуть.

Колись дівки ходили в сорокоушнах — на сорок ушей постоли, білі, ріплячі. Оборки з конопель сплетуть, а як у кого багатшого, то ремінні.

Тепер стали краще ходить. Шиють одяги з крамного (фабричного) [полотна], жінки ходять у платтях, чоловіки в костюмах сучасного міського зразка. Старе було як ні пошито і то добре, а зараз дивлятся, щоб так пошито було, як у місті — гарно. Воно краще, як літом плаття, то легше ходити. Багато у кого є машинки (швейні), краще шиють. Зараз мале (дитя) не хоче в свято вийти босяком на вулицю, постоли не хочуть, а все черевики“ (Запис[ала] від Мар. Круковець).

„В одежі дитини є теж різниця. Раніш пошиє мати спідницю, зшиє дві полки та й все. Одіне, а дитина та увесь час і підтягає, а спідниця спадає. Шили „на зріст“: йому років 8, а пошиють на 13. Поший до міри, то за рік порве й нема в чому ходити, а купити не було за що. Зараз плаття поши-

ють, то дитина на дитину похожа, а то було ходить, як те опудало“ (Записала від Мотри Круковець).

Отже, як видно, село в радянських умовах росте. Колгоспні маси звільнюються від старого, „традиційного“, прагнуть до нового культурного життя.

[2.] Забобони

Низькій, примітивній техніці поліського старого села кол[ишньої] Росії відповідали не тільки побут, а й свідомость селян. Колгоспники оповідали, що існували тут різні забобони, з якими ще й досі доводиться боротися.

„Коли треба було будувати хату на новому місці, то обов'язково пробували місце під хату. На тому місці, де мають будувати хату, покладуть підвалини і там, де має бути покуть, покладуть хліб і закриють сковородкою. І коли хтось вночі з'їсть хліб, то там не будуть ставить хату — нечисте місце.

Коли переходили в нову хату, то обов'язково з повною діжою. Хазяйка учинить звечора тісто; рано, як уже повна діжа, брала її та сіль і йшла в нову хату. Це щоб в достатку жити. Затоплювала піч, пекла млинці і кликала на входини до нової хати.

Тепер ніхто вже на це не звертає уваги, багато будинків построїли у колгоспі без цього, а проте хазяйство росте, розвивається“ (Записала від Єв. Козарчук).

З хліборобством теж було пов'язано багато забобонів. „Як колись сіє дядько просо, то треба заворотить шапку назад, щоб вереб'ї не літали на просо, щоб заворочувало їм очі“.

Ще так старі жінки учили: „Як ідеш у лісі і щось злякає, наступиш на щось і здригнешся, злякаєшся, наче ужака під ногою, то що там буде, що злякало — палочка чи листок, — взяти й кинути на поле, де просо, то там не буде горобців, будуть пужатися“.

Чи треба взяти стару дужку (коноплянy) з дерев'яного відра (їх колись багато валялось на дворі) і кинути, де вереб'ї просо їдять. То вони покинуть, полетять“.

„Як їхали заорувать та сіять, то брали з[і] собою хреста з тіста і жито те, що зажинали. Хрести пекли на с[е]редопоклонному тижні перед Великоднем і одного залишали — першого, який перший зроблять (треба, щоб діжа була повна). І як садять всі пекти, то хазяйка першого замічала; як спечеться, то ховала, аж поки їдуть засівати“.

„Зажон“ — це як починають жати, то хазяйка, бувало, йшла сама і зажне першу жменю, і приносила додому. Це жито святили на Маковія та на Спаса і ховали для сівби. Як ішли сіяти, то хазяйка клала в торбину зерно та хреста. Як сіяв, то зразу кидав це зерно, а тоді уже сіє. Хреста батько привозив за цим додому, то діти з'їдали його. Засівати не можна було в усі дні тижня: йшли у вівторок, четвер чи суботу“ (Записала від Семена Козарчука).

„Ці забобони зараз серед колгоспників забулися. Буває, і то рідко, що який-небудь індивідуальник як іде засівать, то візьме паляницю та збереже від зажону жито. У колгоспі зараз святкуємо свято першої борозни, свято урожаю“.

Старі звичаї та забобони, в яких погрязало старе поліське село в класових інтересах, активно піддержувало і духівництво. Оповідали нам колгоспники, що до революції щороку піп „запасував скот“. „Коли перший раз після зими виганяли скот на випас, то його запасували, щоб скот протягом літа не губився та щоб вовк не трогав. Старі люди казали, що запасуваний скот і вовк не троне, зуби йому сціпить. Кожна хазяйка вигонила в цей день свій скот святою вербою з хліва на вигон, піп виходив з хоругвами, кропив кожну скотину „святою“ водою і читав молитву, а після цього пастухи гонили на випас. А проте бувало багато випадків, що запасуваний скот вовки різали. Тепер всі ми розуміємо, що це нас тільки дурили. Тепер ніхто не кличе попа запасати, а проте скот гарний, бо його гарно доглядаємо“.

„Колись ми були дурні й сліпі, що вірили, що щось лякає в лісі, а зараз ні, уже перестали ховатися з коровою. Корови як пасем зараз на лузі, то всі туди їздим доїти, всі вряд стаємо, не боїмось, що хтось зурочить. А все ж таки ще є в селі жінка, що ховається з[і] своєю коровою в кущі, боїться, щоб не зглазили. Сиворотки не дасть, щоб не зглазить“.

„Циділку на молоко робили з[і] старого полотна, на мужчинському кріслі молоко цідили. Із старих штанів вирізували крісло (частина в штанах) і на цей шматок цідили молоко, щоб корова уроків не боялась. Зараз уже не вірять у забобони, на шматку марлі цідять“.

У зв'язку з низьким станом тваринництва і молочне господарство стояло на низькому, відсталому рівні.

„Колись масла не били. Сиру наб'є діжечку. А як яка хазяйка зоб'є трохи масла, то заховає, щоб ніхто не бачив, і тільки на масляному тижні дасть попробувати. Бідні не знали, який смак у масла.

Ніхто не продасть, бувало, масла, щоб не зурочили корови. У піст, Боже збав, щоб їсти скоромне! Не можна, бо умре. Попи лякали так людей. Тепер ми розуміємо, що як добре доглядати корову, добре годувати, щоб на зиму утепляти хлів, то і молоко буде, і уроків не страшно“.

В умовах колгоспного господарства відживають теж пережитки культових та релігійних забобонів.

„Русалки проводили у нас ще років 6 тому. Це в перший понеділок після Трійці. Русалки проводили молоді жінки та хлопці. Все село гуляло. Збирались на могилках. Хлопці на дудках грали, ходили кругом могилок, дівки співали. На головах у дівок були вінки. К вечору закінчували, кидали вінки на хрести, а самі тікали, не оглядаючись, додому. При цьому дехто з переляку кричить, наче русалка її хватає. Кожний поспішає, щоб не лишитися ззаду.

Як дитя народиться на русальчиному тижні, то казали старі люди, що воно буде русалка, чи як помре на цьому тижні. Казали, що русалки в лісі живуть та в полі. На русальчиному тижні діти боялися худоби пасти. Тепер цей звичай цілком закинули, тільки пам'ять за це збереглася у старших віком жінок“.

„У чистий четвер водили діжу до сповіді. Обмиє хазяйка ранком діжу... Звечора води приготовить, поставить у гарячу піч, щоб була ранком тепла, вимиє діжу, витре, застелить святим настільником — тим, що носили паски святить, обв'яже червоною крайкою, поставить її на ошулі на воротях і лопату поставить ту, що хліб сажає у піч. Треба, щоб діжу видно було з вулиці, тому ставили на ошулі. Виносила діжу до сповіді рано,

поки сонце не встало. Так стоїть вона, аж сонце підійметься добре. Як ідуть вулицею, то у кожної хазяйки стояла діжа. Потім вносила хазяйка діжу в хату, брала віника і обметала кругом хату, і хліб три рази на отмаш, щоб нічого нечистого в хаті не заводилося. Настільника ховала і застилала коробку, в якій носили святити паску. Цього року лише одна одноосібниця виносила діжу до сповіді" (Записала в М. Круковець та Я. Козарчук).

Храм. „Храм у нас справляли на другу Пречисту. По три дні п'янствували, а зараз не справляють".

„Святий дуб". „Колись, ще до революції, баби ходили в Ступище [тепер частина села Мотійки Народицького району Житомирської області.— *М. Г.*] к першій Пречистій. Шли пішки, буде верст 55. Ступище коло Христинівки. Колись давно, як казали люди, там на дубі з'явилася ікона. На тому місці зробили каплицю; всередині дуб стоїть на пні, верхушки нема. Баби ходили туди пішки, обрикалися піти туди. Як у кого зуби боліли, то гризли цього дуба, а як у якої голова, то лине по дубу водою і збере її в пляшечку, і мочили цею водою голову. Ножами скребли святого дуба. Так колись попи дурили людей. Мій чоловік Семен як був парубком, то обрекався піти в Ступище, щоб не взяли в солдати" (Записала від Явдохи Козарчук).

„Колись, як ідуть хлопці на призов, то матки гадають, щоб їх не взяли до війська: перевертали вилошника догори, заслонку перевертали, щоб докторам очі перевернуло, щоб найшли, що негодящі до війська. А тепер ніхто того не робить, охотно ідуть до Червоної Армії, бо там за них стараються, навчають їх, добре годують. Хлопці тепер у комсомолі набирають свідомості" (Записала від Яв[дохи] Козарчук).

Існував забобон, що до Спаса не можна їсти овочів. „До Спаса, казали старі люди, що не можна яблук, груш їсти. Старі не їли. Казали: „Чорт сидить на груші, а як посвятять на Спаса груші, яблука, то він ховається у воду. Як на Хрещення посвятять воду, то він з води тікає й ховається у вербу і сидить до весни. Як посвятять вербу, то знов у грушу ховається". Колгоспник З. Круковець, глузуючи з цього забобону, нам оповідав про це.

В міру розвитку й поглиблення політичної свідомості, з ліквідацією неписьменності, з ростом агротехнічної освіти колгоспники поступово відходять від релігійних забобонів, від пережитків попередніх соціально-економічних укладів.

„Зараз до церкви мало ходить людей. На Паску в колгоспі ударно працювали. Я уже 5 років не говію, нема тої пошани до попа. Як у нас був піп старий, це ще до революції, то бачили, як він жив. Померла його жінка, то він узяв наймичку молоду, з якою жив. У неї був свій чоловік. Батюшка проказував нам, щоб чоловік держався вінчаної жінки, а сам що робив.

Колись піп на селі — це було щось неприступне. Не кожний з ним посмів говорити. Кому треба з ним про щось поговорити чи попросити, то посилали до нього такого, хто мав медаль за службу.

Діти й дівчата боялися попа; як побачуть на вулиці, то всі розбігалися. Часто піп ходив з молитвою, а за ним їздив віз, куди люди зносили харчі: борошно, крупу, сало, яйця тощо — всього понаносять, так грабив людей. Тепер людям багато в чому відкрилися очі, вони побачили, хто та-

кий піп, і люди перестали ходити до церкви“ (Записала від Яв[дохи] Козарчук).

Класові вороги, залишки куркульства та духівництва увесь час використовують всі ці пережитки, щоб затримувати організаційний і господарчий розвиток колективного господарства, використовуючи для цього найбільш відсталі прошарки села, особливо індивідуальників.

Баба Козарчук розказувала нам, як ще зараз дурять людей. „Я була на городі в неділю, збирала гурки, кияхи. Підійшла до мене ятровка і почала лаяти за те, що я в неділю роблю. „Тебе,— каже,— ніщо не бере. Хіба ти не чула, що Неділя ходить?“ А я кажу: „Нічого не чула; як скажеш, то буду знать“. І вона розказала, що їхало на ярмарок троє чоловіків через ліс і здалека примітили якусь жінку нещасну, обдерту, всю покалічену. Ледве йшла. Як наблизилась, то аж злякалися — така вона була страшна. Вона підійшла до них і попросила, щоб трохи підвезли. Вони її посадили рядом з собою, і коли приїхали, де ліс почав[ся] рідкий, то вона попросила її зсадити. І сказала, що вона „Неділя“. За те, що люди неділю не соблюдають, то вона така нещасна ходить — порубана, поколота (рубають, шиють у неділю). Чоловіки так налякалися, що сказали: „Скільки будем жити, то неділю будемо святкувати, не будемо робити“. Приїхали вони на ярмарок і стали за це розказувати людям“. Ярмарка була 18.VIII. [19]34 р., а розказала нам колгоспниця Яв[доха] Козарчук — 20.VIII.

Розказували нам, що „релігійність серед жінок зараз підупала, до церкви мало ходять і то самі старі жінки. На перший день Паски виходили всі жінки й чоловіки на роботу — возили гній і кидали картоплю. На Трійцю робили всі. До релігії народ не кидається, відсотків десять хазяйств ц[ього] р[оку] носили паску святити до церкви. Перші роки, як було організовано колгосп, не виходили люди в свято робити, хоча виносили про це постанови на зборах. Зараз у колгоспі дисципліна: як постановили перед Великоднем закінчити роботи за три дні, то і на Паску не дивилися“.

[3.] Стан гігієни

В кол[ишній] Росії трудяща людність більшості села була позбавлена будь-якої меддопомоги, і тому селяни в різних випадках захворувань вдавалися до забобонних способів лікування. Носителями тих знань були знахарі та шептухи. В літературі це лікування мало назву „народнього лікування“. Приведемо кілька характерних зразків цього лікування, що було тут поширено.

„Коли у кого була короста, то так її лікували. У Чистий четвер рано, удосвіта, до схід сонця треба покупатися. Кажуть, покуль попугай ще не покупався, то короста пропаде“. Ще так лікували од цієї хворості: „Треба обмитися до сход сонця і цею водою перелити шлях. То як хто буде йти босяком, то на нього перейде короста, а того покине. Чи виливали цю воду між двома плотами, де вони сходяться, щоб сходила короста“.

Од чорної хворості лікували так. „Баба“ учила матку, що як перший раз побачиш, що дитина слаба, то треба голою с... сісти на дитину і сказати: „Який гость, така честь“. І кине“ (Записала від Мотри Круковець, колгоспниці).

Дуже добре характеризує стан гігієни поліського села за царських часів оповідання про т[ак] зв[аний] „ковтун“. „Колись люди грязно ходили,

ковтуни носили довгі. Дітям тем'я не мили, воно чорне, поріпається. Говорили, що чепать, мить не можна, вредно для дитяті. У дитини поскручується волосся у ковтуни і чекали, щоб сам відпав. Казали, [що] хто зніме ковтуна, то від того очі осліпнуть і руки покрутить. То люди боялись чепати, так від бруду покрутиться волосся, а мити й чесати не можна. У дідів були ковтуни, як квасолі висіли, і повно нужі. Колись одне або два дитя всього було без ковтунів, тепер цього нема — люди стригуть волосся у дітей, миють голову, чешуть. Тепер стали люди розуміти, що не вредно, що у чистоті здоровіше. Тепер стидяться грязно ходити, висміюють".

„У нас тепер є своя баня, куди можна щотижня ходити митися, є лікарня та аптека", в якій колгоспники та одноосібники користуються меддопомогою, яка поширює серед людності саносвіту, що допомагає усвідомити собі всю шкідливість забобонних звичаїв.

На закінчення цього розділу ми зупинимося ще на фактах, що виразно свідчать про ті важливі зміни в старому побуті, які розвиваються в процесі формування нових соціалістичних відносин і поглядів в умовах колгоспного життя.

Під впливом активної роботи комсомолу колгоспна молодь бореться з пережитками від докапіталістичних стосунків, які в умовах капіталістичних існували в глухих поліських селах на досить широкій території, а в перших роках після революції гальмували розвиток сільської молоді та перешкоджали в реконструктивній роботі на селі. Це пережиток старовинної інституції, т[ак] зв[ані] „вечурки" або „кроваті".

„Раніш всі дівки ходили на вечурки, треба обов'язково з хлопцями спати, а то і заміж не пійдеш. Хлопці з собою приводили чужих хлопців. Один хлопець на вечурках рахувався за хазяїна і угощав чужих хлопців (з чужого села) своїми дівчатами. Хлопці принесуть куль соломи і дівки постелють впокот. Далі позастелюють своїми постілками, а самі тікають від хлопців на піч. Як яка дівка приглянеться чужому хлопцю, то він шепне тому, хто його привів, і вже той тягне ту дівку на куль до хлопця. І так угощає його своєю дівкою (свого села), а той (у свою чергу) так робить у себе.

Як яка дівка не хоче з хлопцем тим ночувати, то її насильно заставляють; свій хлопець ще поб'є, лає її й каже: „Як я був у них, то мені давали дівку, а ти не хочеш". Йому стидно перед чужим хлопцем. Заставляли лягать не знаєш з ким; може він хворий та як його звать. Поляжуть всі. Хлопці шутять. Помне її, положить коло себе і так заснуть. Поспить і пішов. А як подобається йому дівка, то сватать прийде. На вечурки збиралось в одну хату дівок до десять. Зимою вечурки бували у хаті, а літом ходили в хлів на кровать.

Тепер хлопець не заставить дівку лягать, з ким вона не схоче. Зараз мало дівок валяється на кулі, мало ходять на вечурки. Ходять ще тільки ті, що неграмотні, [що] не ходили до школи. Вони не хочуть ходити в клуб; як прийдуть — постоять і уходять. А ті дівки, що ходять у школу, не ходять на вечурки. Зараз краще гуляють. Дівки після роботи щовечора збираються в клуб. Там грають у шашки, вчаться грати на балалайці, читають (є читальня), участвують у драматичному гуртку, слухають радіо.

Тепер не так, як колись: вечурки [і] більше нічого. Колись дівки від хлопців тікали, боялися хлопців, а зараз дивляться як на своїх товаришів,

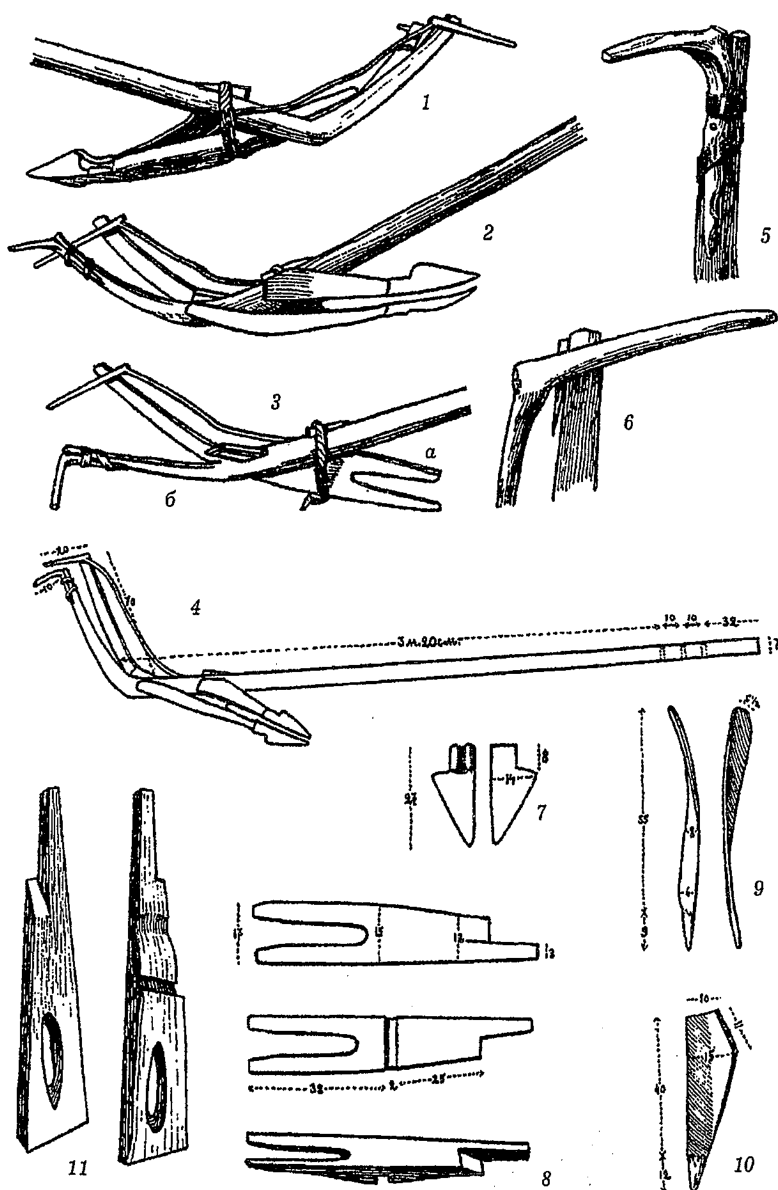
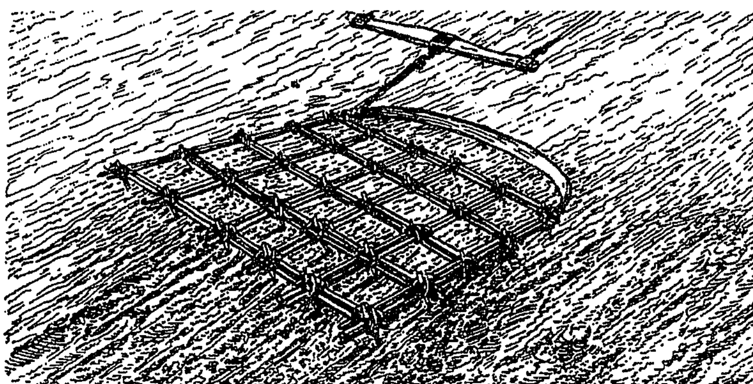
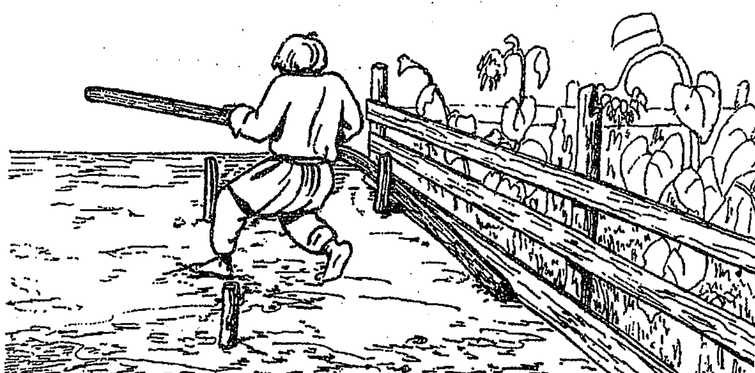


Табл. І. Соха та її деталі

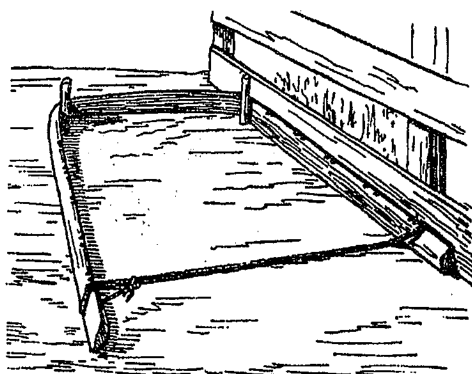
Іл.: *1* — вигляд сохи з лівого боку; *2* — вигляд сохи з правого боку; *3* — спосіб прикріплення „плахи“: *а* — до „ричага“; *б* — за допомогою „пудвія“ та „пужовки“ (залізні частини); *4* — вигляд сохи з розмірами. Деталі сохи; *5* — „оммулок“ — коротка ручка сохи; *6* — „милиця“ — довга ручка; *7* — „сошники“; *8* — „плаха“; *9* — „пропілок“; *10* — „полиця“; *11* — запас на плаху



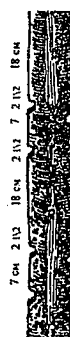
1



2



3



4

Табл. II, іл.: *1* — загальний вигляд борони у праці; *2* — виріб „самолука" до борони; *3* — „самолук" зігнутий та [його] кінці міцно зв'язані; так лежить, аж поки дерево не засохне; *4* — розміри зарубинок на „самолуці" та відстань між ними

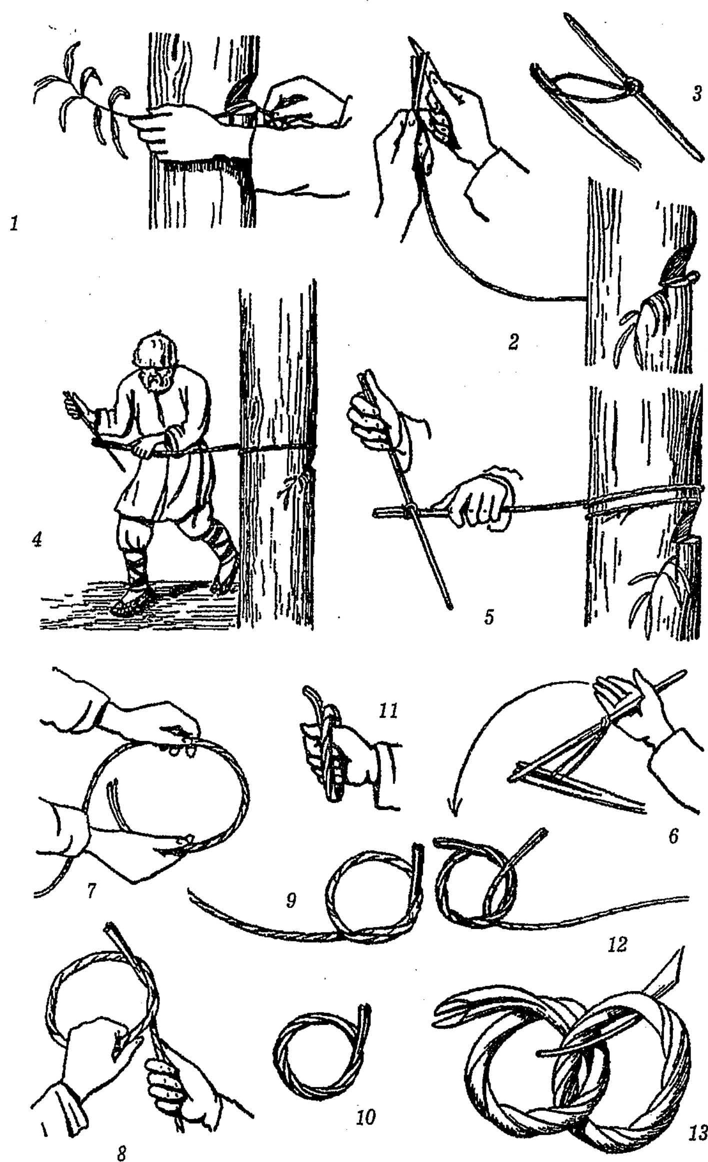


Табл. III. Виріб так званих „колачів“ прикріпляти зуби в дерев'яній бороні

Іл.: *1* — тонший кінець лозини, з якої крутять „колача“, закладають в розщелину, зроблену в стовпі; закладають так, щоб вона міцно трималася; *2* — грубший кінець цієї лозини розколюють надвоє; *3* — в розщелину закладають ремінну петлю, прикріплену на палочці; *4—5* — скручування лозини при допомозі цієї палочки; *6* — показано напрямок, по якому йде скручування лозини; *7—10* — способи сплітати „колачі“ із скрученої лозини; *11* — спосіб визначувати розміри „колача“, щоб проліз кулак; *12—13* — способи з'єднувати двоє „колачів“

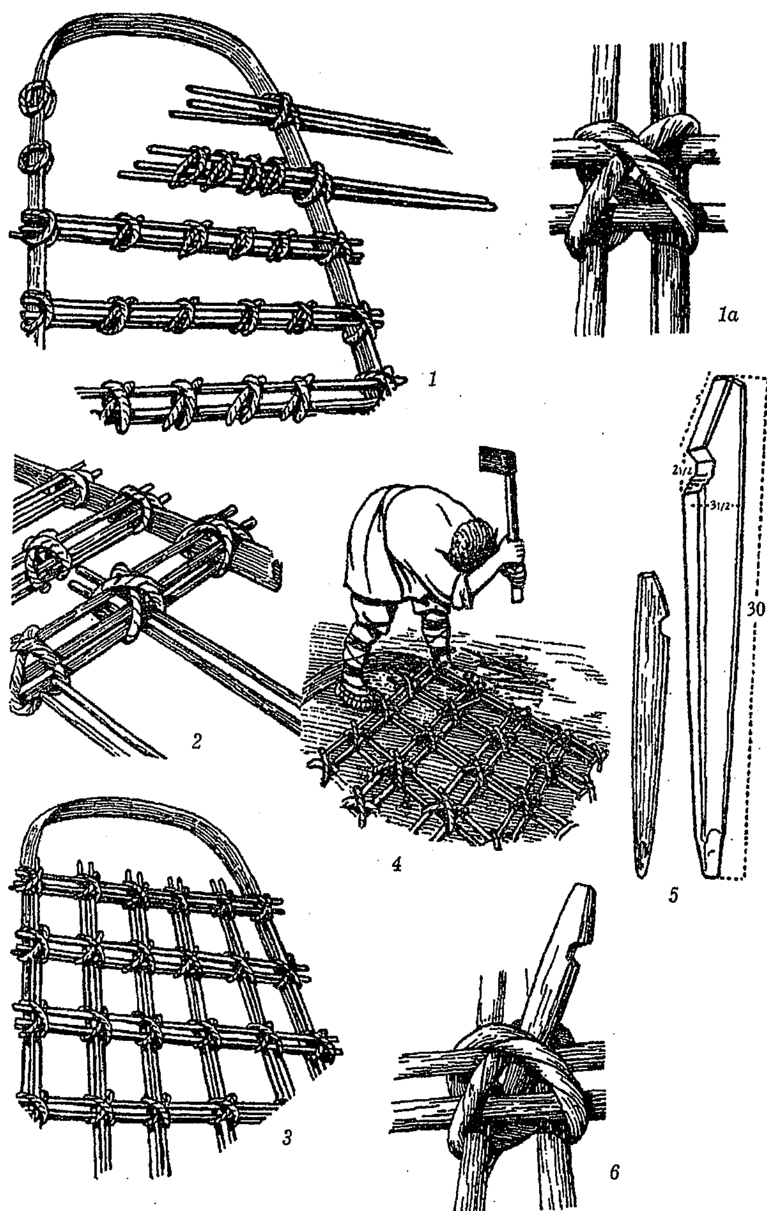
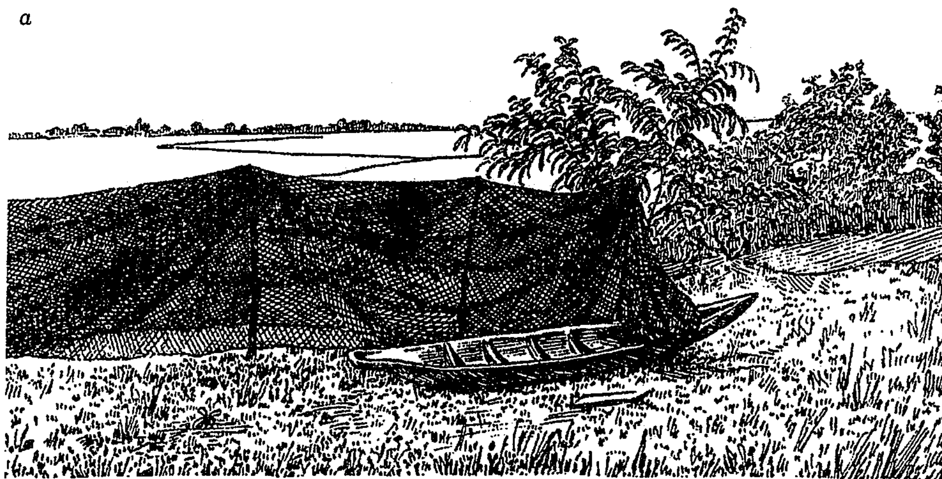


Табл. IV. Складання борони

Іл.: *1* — вбивання поперечних прутків у „колачі"; *1а* — деталь: показано вбиті прутки в пару колачів; *2* — спосіб вбивати продовжні прутки в колачі; *3* — вигляд складеної борони ще без зубів; *4* — спосіб вбивати зуби в борону; *5* — зуби із зарубинкою та розмірами; *6* — деталь показує спосіб забивання зуба поміж колачі та прутки

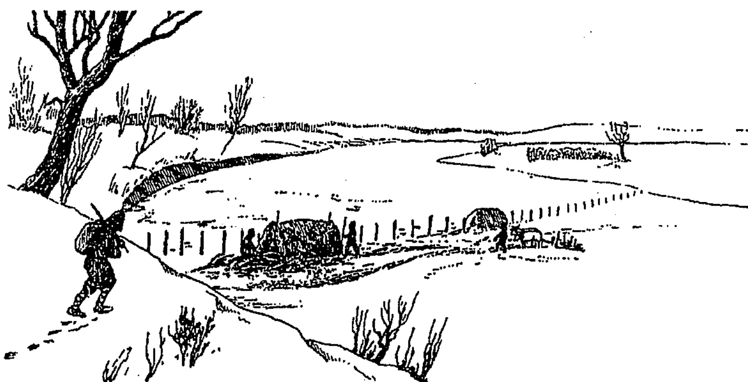


а

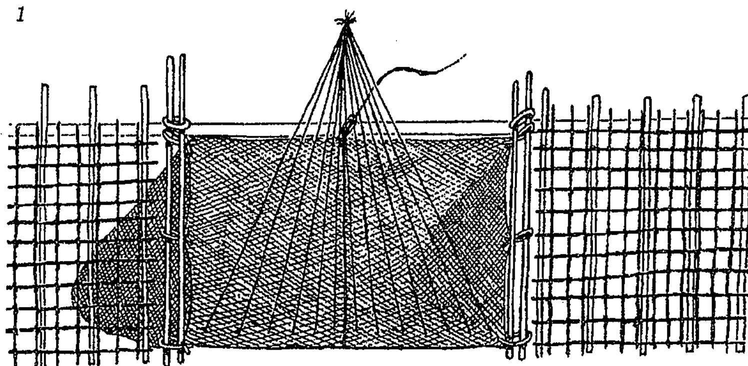


б

Табл. V. Рибальський стан з будівлями:
[(*а*)] — хата бригадира, льодовня; [(б)] — прилади до ловлі риби



1



2



3

Табл. VI. Зимній спосіб ловити рибу з перегоро[д]жуванням ріки, т[ак] зв[аний] „поледень“

Іл.: *1* — загальний вигляд „поледня“ на річці;
2 — частина загородки: „плетінь“, „ворота з тенетами“; *3* — процес ловлі риби

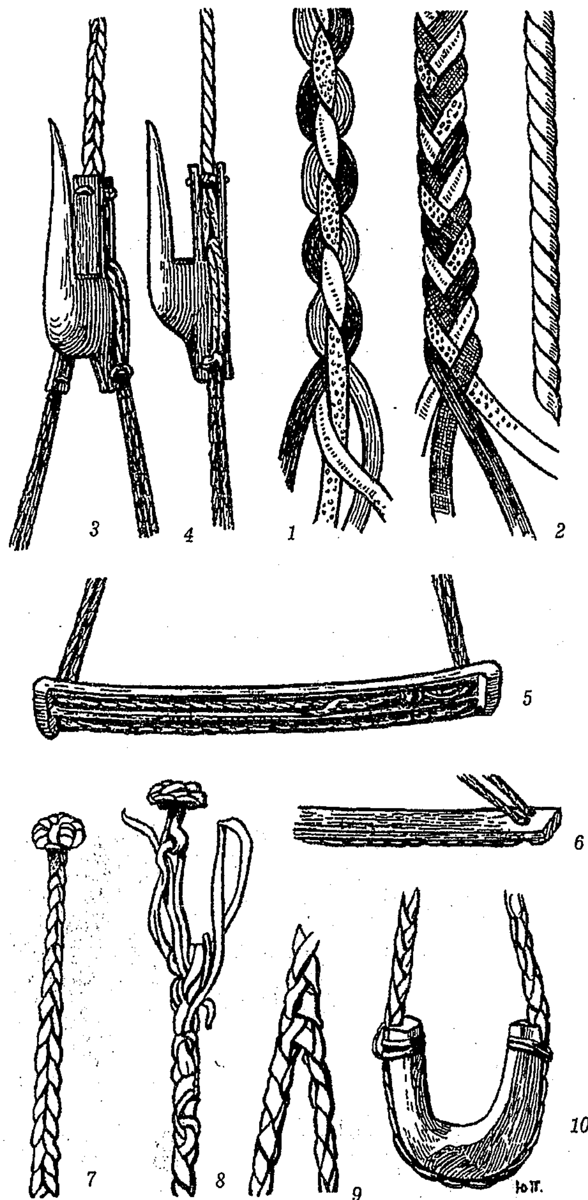


Табл. VII. „Пліть" та „лежея", що вживалися у бортництві

Іл.: *1* — спосіб плетення „лежеї" кругляком у чотири сталки; *2* — спосіб плетення „пліті" плескато-плоско у п'ять сталок; *3—4* — деталі „пліті" — дерев'яний гачок, за допомогою якого скріпляється „седелка"; *5—6* — дерев'яна „седелка", прикріплена до „пліті"; *7* — закінчення „пліті" вузлом; *8—9* — закінчення „лежей" вузлом; *10* — деталь „лежей" — дерев'яний „лежевок"

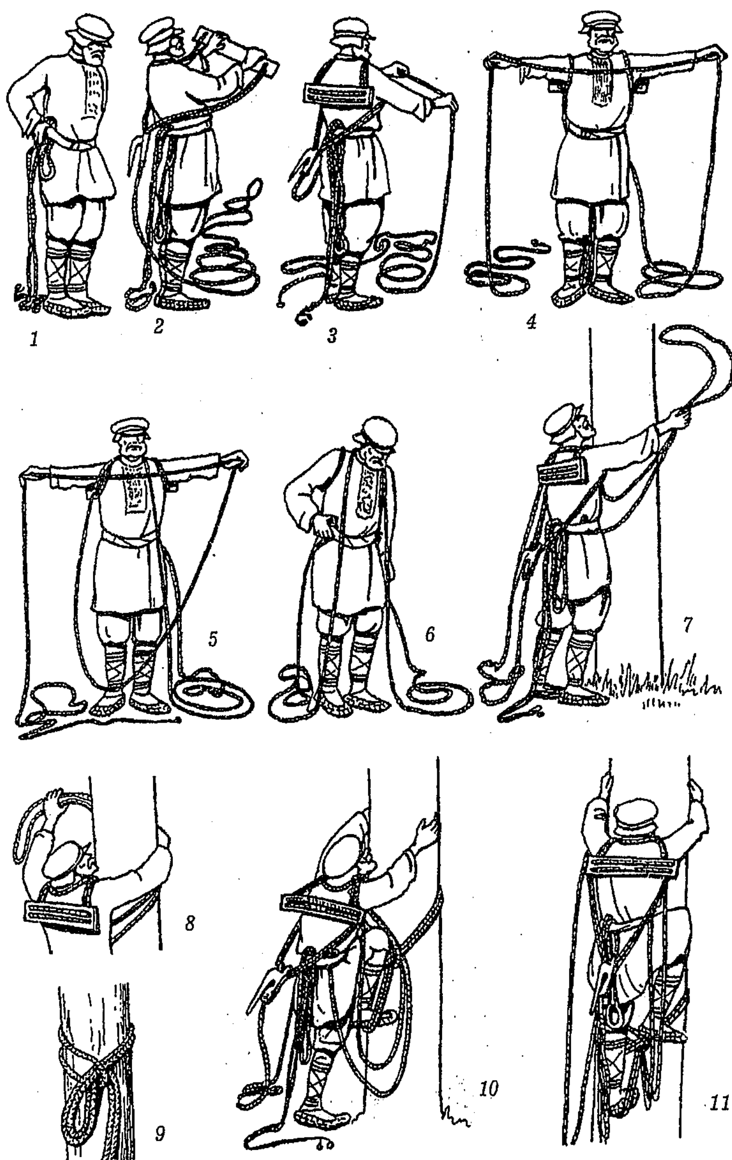


Табл. VIII, IX. Способи та прийоми лізти на бортові вулії та дерева петлями за допомогою „пліті“ та „лежеї“

Табл. VIII, іл.: *1* — пасічник закладає „лежею“ за пояса перед тим, як лізти на дерево; *2* — „седелку“ з „пліті“ закидає за плечі; *3–5* — розбирає „пліть“, вимірює половину; *6* — кінець з вузлом закладає за пояса; *7* — бере одну половину „пліті“ в руки, закидає за дерево; *8–9* — робить петлю; *10* — ліву ногу закладає в петлю; *11* — праву [ногу] становить на вузол, обома руками держиться за дерево і так підіймається вгору

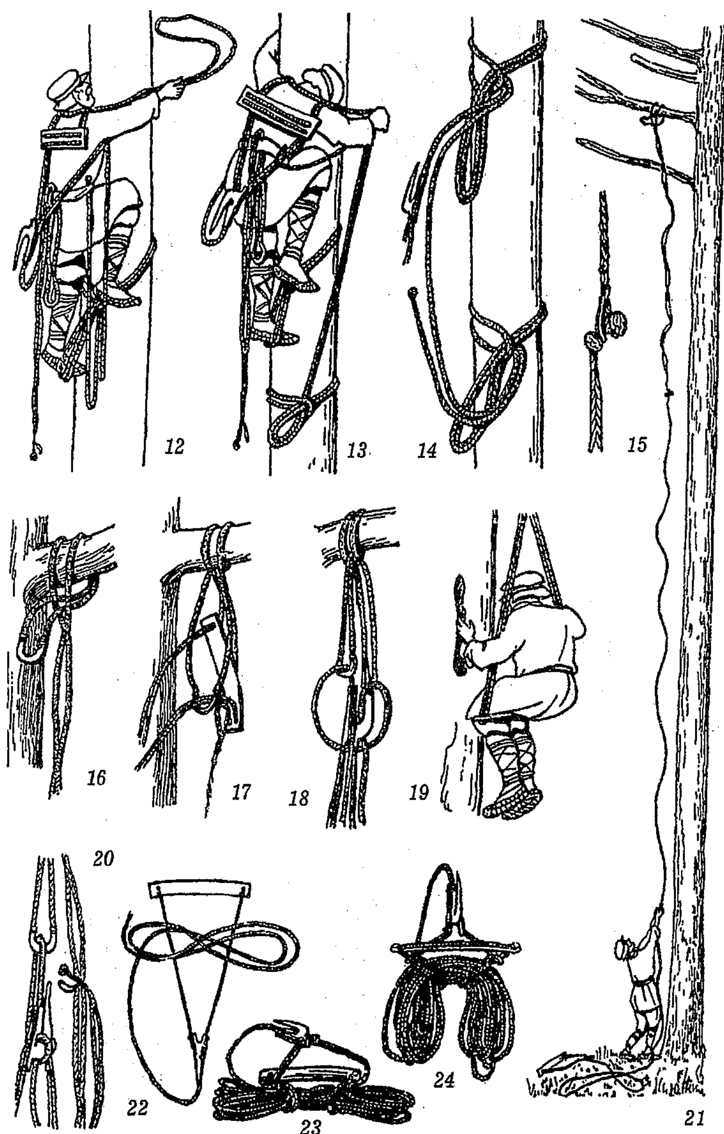
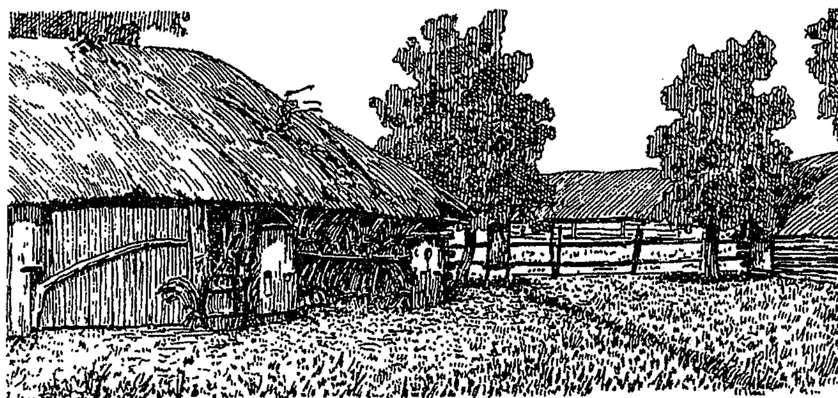
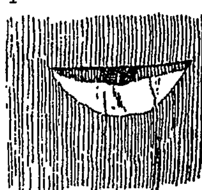


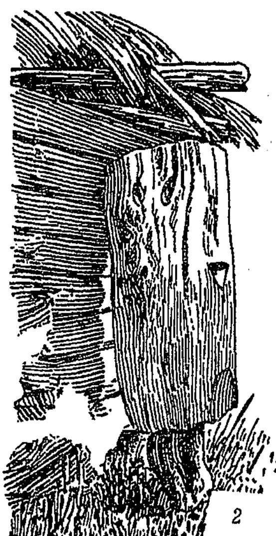
Табл. IX (продовження)

Іл.: *12* — закидає другий кінець за дерево; *13* — робить другу петлю, стає лівою ногою в петлю, як і в першу, а правою на вузел; першу петлю стягає; *14* — показані одна й друга петлі на дереві; *15* — показано спосіб зв'язування „лежеї" з „пліттю"; *16* — як вилізе до борті, то „лежею" закидає за ближчий сук, проймаючи „лежавкою" у проміжну петлю „лежеї"; *17* — в „лежевок" проймає „седелку"; *18* — щоб „седелка" не зсувалася, „пліть" закручують за гачок; *19* — пасічник, сидячи в „седельці", працює в борті; *20—21* — спосіб стягання „лежеї" та „пліті" з дерева; *22—24* — показано способи складання „пліті" з „седелкою"













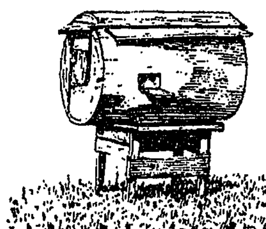


Табл. X. Бортові та рамочні вулики

Іл.: *1—3* — місце та способи їх ставлення біля садиби; *4—5* — форми вічок в бортових вуліях; *6—7* — рамочні вулії

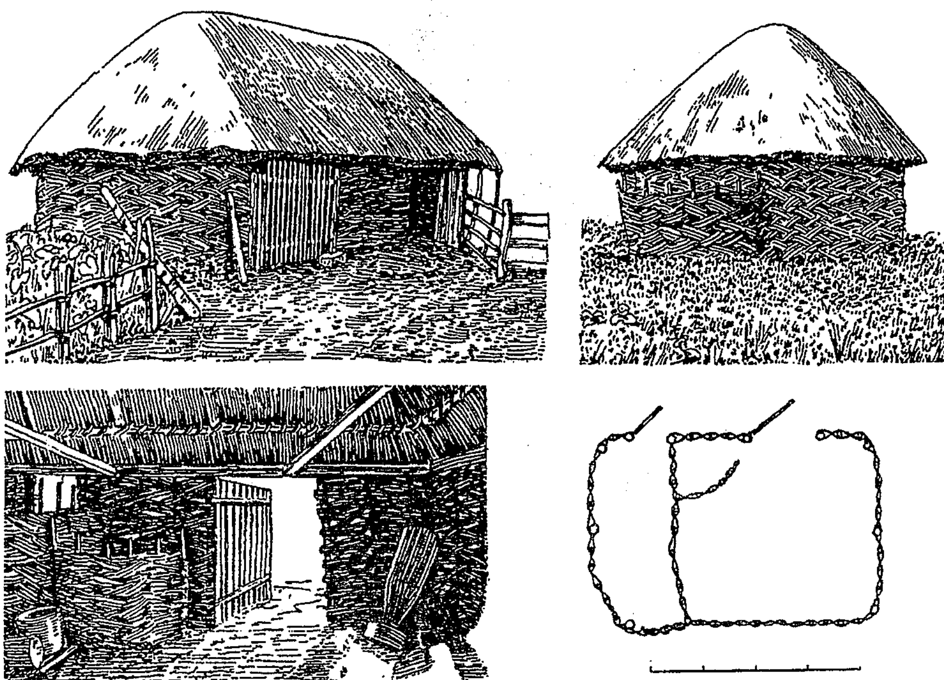


Табл. XI. Хлів старої конструкції, оплетений лозою, круглої форми, та план хліву

разом гуляють. Раньше в день не побачиш дівку з хлопцем, бо засміють, тільки у вечорі, а зараз у цьому не бачуть стида.

Колись дівки в свята наймали музик, щоб поскакати. Грали старі діди: скрипка, бубон і дудка. Дівки складалися по 5 коп[ійок] і платили музиці; хлопці за музику не платили. Тепер хлопці самі грають, за музику не платять, а дівки скачуть"*.

Закінчення

Примітивна, одстала техніка, звичаї й забобони в умовах капіталістичних збереглися як пережитки, що державися в індивідуальному господарстві села силою соцкласових стосунків того часу. Ці стосунки та неспроможність капіталізмові розв'язати всякі соцкласові суперечності й гальмували прогрес хліборобської техніки, розвиток раціонального тва-

* Записала від Мотри Козарчук, 40 років.

ринництва, бджільництва, рибальства та взагалі розвиток трудящих.

В умовах соціалістичного будівництва на всій території нашого Союзу спадщина від попередніх соцекономічних укладів, не маючи грунту та живого стосунку до сучасного життя, з кожним роком уступає місце новій пролетарській культурі, пролетарській ідеології, марксо-ленінському світоглядові. Ця спадщина мала своє коріння переважно в докапіталістичних суспільно-економічних умовах, відповідаючи тогочасному розвиткові продуктивних сил. Лише в умовах соціалістичних вони цей грунт втратили назавжди. [...].

На основі буйного розквіту нашої промисловості й росту продукційних сил у соціалістичному сільському господарстві, в переможній боротьбі з рештками капіталістичних елементів, під проводом компартії, при матеріальній допомозі Радянської влади колгоспам* наше соціалістичне сільське господарство розвивається, міцніє; зростає разом з цим політичний, матеріальний та культурний рівень колгоспних мас нашого Союзу.

На Поліссі в умовах капіталістичних біднота та незаможні середняки були найбільш пригнічені, експлуатовані. Населення Полісся було роздрібнене на хутори, розкидане селами серед великих лісів і боліт. Завдяки тій ізольованості, низькій техніці, культурній відсталості тут, на Поліссі, більше, ніж в інших місцевостях України, збереглося пережитків від докапіталістичних формацій. А в основному панувало тут натуральне господарство і стародавній уклад життя. В умовах соціалістичних поліське село цілком міняє своє обличчя. Зібрані нами матеріали стверджують вимовно, що колективне господарство перемогло над індивідуальним остаточно і неповоротно, що під проводом компартії колгосп „Незаможник" с[ела] Ново-Шепеличі та інші вищеназвані в переможній боротьбі з класовим ворогом організаційно та культурно ростуть, міцніють з кожним роком. Збільшується якісно і кількісно машинний ремanент колгоспу, площа засіву, тваринництво, збільшуються кваліфіковані кадри колгоспу. [За] показника[ми] ударництва можна констатувати ріст активності колгоспників та їх добробут[у].

Зібрані фактичні дані доказують [...] ріст соцкультури: коли до революції грамотність серед населення була на самому низькому рівні (ще не так давно, за оповіданням[и] колгоспників, років 40—50 тому, був один грамотний на все село писарь), то зараз у селі є школа-семилітка, що в 1935 р. мали були перевести [її] в десятилітку, є великий штат учителів; школа має 7 власних будинків. Піонерським рухом охоплено школу на 100 відсотків. Кооперація, чайна, лікарня, ясла, баня, колбуд, радіо — все це є виразники нового соціалістичного побуту.

Приведені в нашій праці фактичні дані та матеріали стверджують і дають наглядну, хоч і далеко не вичерпливу, картину того процесу розвитку й конкретних досягнень на всіх ділянках, що розгорталися на про-

* Радвлада постановила в грудні 1934 р. списати з колгоспів всю їхню заборгованість пролет[арській] державі з 1 січня 1933 р. В 19[?] р. Радвлада відпустила з державних запасів 69 млн. 197 тис. пудів зерна, насіння, фуражу, хліба — як допомогу колгоспам, що потерпіли від стихійних нещасть.

Совнарком та Центр[альний] Комітет партії постановив у 1934—[19]35 рр. відпустити з радгоспів для колгоспних ферм 430 тис. голів рогатої худоби, 600 тис. овець та 250 тис. поросят; в 1934 р. та в першому кварталі 1935 р. колгоспникам відпустили 300 тис. телят, 1200 тис. поросят і 200 тис. ягнят.

тязі 1929—1934 рр. у досліджених нами колгоспах. Підсумовуючи, треба констатувати:

1. Досліджені нами колгоспи за перші роки свого розвитку боролися за ліквідацію решток капіталістичних елементів, за організаційне та господарче зміцнення колективного господарства, за соціалістичну культуру.

2. Колгоспники стали твердо на шлях активного будівництва соціалістичного господарства. Вони, пройняті політичною свідомістю разом з мільйонами колгоспників і пролетаріату УСРР та братніх республік,— відкинули старе і творять нове соціалістичне життя.

Колгоспники під проводом комуністичної партії в умовах нового колективного господарства та матеріального добробуту відходять назавжди від пережитків в економіці, побуті й свідомості. Наведені нами дані від колгоспників свідчать, що процес ліквідації пережитків розвивається, що колгоспні маси засуджують одстале, борються проти класово-ворожого елементу, що стає їм на шляху до нового, що до нього вони прагнуть.

3. З кожним роком число членів [колгоспу] збільшується, поширюється та зміцнюється колгоспне господарство, ростуть кваліфіковані кадри. Колгосп, застосовуючи нову техніку, соціалістичні форми та методи праці, досягає вищих урожаїв проти індивідуальних господарств.

4. З кожним роком збільшується рентабельність колективного господарства, росте матеріальна забезпеченість колгоспників. Разом з цим розвивається соціалістична культура; старе, відстале поліське село зникає.

5. Переможний розвиток соцбудівництва, в тому [числі] і колективного сільського господарства, тісно пов'язаний з могутнім впливом такого міцного чинника, як більшовицька ленінська партія. [...].

Отже, лише під проводом та за безпосередньою участю органів пролетарської диктатури на селі, партійної організації та комсомолу досліджені колгоспи змогли добитися перемоги колективного господарства над індивідуальним.

Все це ясно доказує перемогу колективного господарства над індивідуальним. Приведені нами фактичні дані змальовують яскраво процес цієї перебудови, відживання старої одсталої спадщини в галузі господарства, побуту, ідеології та ріст соцсектора на одному маленькому відсотку нашого великого Союзу.

Ніна ЗАГЛАДА

ОСТАННЯ ЕКСПЕДИЦІЯ НІНИ ЗАГЛАДИ

Замість післямови

Серед плеяди українських етнографів першої третини XX ст. помітне місце посідає Ніна Заглада. Для наукових праць дослідниці характерні дві важливі риси — скрупульозність у вивченні об'єктів народної культури і побуту та їх аналіз на основі великого масиву першоджерел. Достатньо згадати масштабну за обсягом розвідку „Ярмо"[1]*. До нашого часу вона поки що є винятком у галузі вітчизняної етнології. Працю спеціально присвячено воловій упряжі в українців. Окремі положення і висновки дослідження не втратили свого значення й досі. Більше того, залучивши багатющий порівняльний фактологічний матеріал про ярмо як упряж у різних народів Європи та Азії, авторка однією з перших намітила шляхи розв'язання проблем, пов'язаних з його генезисом*[2]*. Водночас Н. Заглада вивчала народне харчування, ремесла і промисли в Україні, побут української селянської дитини тощо.*

Наукове зацікавлення викликає пропонована з доробку етнографа праця, точніше, матеріали звіту наукової експедиції 1934 р. у Чорнобильський район Київської области, які зберігаються в рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України[3]*.*

Зусиллями українського народознавця Валентини Борисенко частина цих матеріалів уже опублікована — про поліське рибальство[4] *і бджільництво*[5]*. Щоправда, через специфічний (науково-популярний) характер часопису „Родовід", а також окремі недогляди редакції чи упорядника, зокрема, брак підписів до ілюстрацій, що супроводжують текст, у читача виникають деякі труднощі у сприйнятті й належній оцінці етнографічних першоджерел, які зафіксувала Н. Заглада. Тим часом не меншу цінність для вітчизняної етнології має решта, більша частина рукопису з експедиційними матеріалами 1934 р. Безпосереднє знайомство з нею розширює наші знання не тільки про традиційну культуру і побут місцевих поліщуків у минулому, а й створює надійний ґрунт для всебічного аналізу історико-культурних і суспільно-політичних процесів XX ст. у їхньому житті.*

Відразу наголосимо, що праця Н. Заглади не має власної назви. На титульній сторінці архівної справи чужою рукою зазначено: „(Матеріали Н. Заглади). С. Ново-Шепеличі Чорнобильського району. 1934 р." Такий стан цілком логічний, оскільки виявлений і зафіксований під час

---

[1] Див.: Заглада Н. Ярмо // Матеріали до етнології.— К., 1929.— Т. 2.— С. 11—45.

[2] Пор.: Там само.— С. 29—36; Moszyński K. Kultura ludowa słowian.— Kraków, 1929.— Cz. 1: Kultura materjalna.— S. 647—656.

[3] Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі — ІМФЕ НАН України), від. рукописів, ф. 45-3, спр. 166.

[4] Борисенко В. Етнографічна експедиція на Полісся 1934 року // Родовід.— 1992.— № 3.— С. 30—36.

[5] Заглада Н. Бджільництво / Публ. В. Борисенко // Родовід.— 1992.— № 4.— С. 26—31.

наукової експедиції 1934 р. польовий етнографічний матеріал дослідниця лише згрупувала та оформила як початковий звіт. Доказом цього є кілька прямих та опосередкованих фактів. Так, по-перше, машинопис праці супроводжують численні власноручні правки та масштабні вставки автора. По-друге, навіть побіжний його перегляд переконує у тому, що структурно робота є незавершеною. При наявності „Передмови", конкретних назв розділів „Колгосп „Незаможник" в селі Ново-Шепеличі", „Культурне будівництво" і „Пережитки в побуті й свідомості та ліквідація їх", а також „Закінчення" Н. Заглада так і не визначилася з назвою другого, найбільшого за обсягом і значенням розділу, який присвячено господарській діяльності та окремим видам матеріальної культури прип'ятських поліщуків. Немає також чіткої систематизації розділів і параграфів. Під час підготовки праці до друку цей недогляд було усунуто, тобто пронумеровано їх відповідно до послідовности викладу матеріалу. По-третє, складові роботи (підрозділи, параграфи і гасла) різні за обсягом і повнотою фактажу.

Нарешті, опис зразків матеріальної культури та їх елементів часто-густо мав супроводжувати ілюстративний матеріал — фотографії і таблиці з малюнками. За окремими винятками, порядкових номерів останніх у рукописі немає. Їх місце доводилось встановлювати на основі окремого списку, який Н. Заглада подала у кінці машинопису. До речі, кількість зазначених у ньому об'єктів значно менша, ніж їм відведено місця у тексті. Ознайомлення з матеріалами засвідчує, що, крім, зображення конструкції сохи, технології виготовлення дерев'яної борони, використання компонентів бортництва і снастей для рибальства, окремих зразків традиційного і новітнього (колгоспного) будівництва тощо, авторка планувала проілюструвати також „двохскатний плуг"[6], залізні фабричні борони[7], складові деяких транспортних засобів („кошіль" для воза)[8], хлів[9], курінь для пастухів[10], „кригу" як специфічну рибальську снасть[11], дерев'яну „лопатку", якою вибирали мед, і „коробок"[12], технологію виробництва постолів[13] та ін.

Варто побіжно вказати, що в публікації про прип'ятське рибальство, яку підготувала до друку В. Борисенко, є декілька малюнків, зокрема, відтворення способу глушення риби взимку, її вилову за допомогою „ніт", „кормака" і на так званий посвєт, а також дві фотографії[14], яких немає у списку Н. Заглади. До недавнього часу всі вони зберігалися в іншій архівній справі. Як зазначено у першій же примітці до праці, матеріал про колгоспи у селах Кошарівці і Беньовці був поданий в окремому додатку[15]. Першоджерела ж про це заняття Н. Заглада зібрала

---

[6] ІМФЕ НАН України, від. рукописів, ф. 45-3, спр. 166, арк. 21.
[7] Там само.
[8] Там само.— Арк. 28.
[9] Там само.— Арк. 30.
[10] Там само.— Арк. 30—31.
[11] Там само.— Арк. 40—41.
[12] Там само.— Арк. 50.
[13] Там само.— Арк. 76.
[14] Див.: Борисенко В. Етнографічна експедиція...— С. 32—34.
[15] ІМФЕ НАН України, від. рукописів, ф. 45-3, спр. 166, арк. 2.

насамперед у Кошарівці, де містився головний рибальський стан[16]. *Віднайшовши згадані малюнки і світлини в рукописних фондах ІМФЕ НАН України, В. Борисенко долучила їх до основної роботи Н. Заглади. Крім того, в публікації про традиційне бджільництво В. Борисенко опустила важливу для загального відтворення поліського бортництва таблицю зі зображенням „пліті“ і „лежеї“ та їх елементів.*

Незважаючи на все сказане, можна однозначно констатувати, що науковий рівень подачі Н. Загладою польового етнографічного матеріалу, спроби порівняння і зіставлення досліджених нею об'єктів і явищ народної культури у діахронному зрізі, кількість залученої для цього спеціальної літератури тощо чітко засвідчують високу мету авторки, яку вона ставила перед собою при написанні роботи. На жаль, народознавець не змогла її реалізувати через певні об'єктивні причини.

Акцентуємо увагу на найвизначнішій з них: рік проведення наукової експедиції — 1934-й, тобто відразу після найстрашнішого лихоліття в історії українців XX ст.— голодомору 1932—1933 рр. Авторка жодним словом не обмовилась про цю трагедію, яка не оминула чорним крилом і Поліського краю. І це цілком зрозуміло, якщо зважати на суспільно-історичні реалії 1930-х рр. і тогочасні умови життя та діяльности Н. Заглади.

Після тривалої праці у Кабінеті антропології та етнології ім. Ф. Вовка з 1934 р. Н. Заглада перебувала на посаді молодшого наукового співробітника Інституту матеріальної культури Всеукраїнської Академії наук[17] *(тепер Інститут археології НАН України). Політичні процеси над членами „Спілки визволення України“, розпуск і закриття установ та осередків етнографічного профілю, репресії проти колег-етнологів і друзів — Л. Шульгіної, Ю. Павловича, А. Онищука, К. Черв'яка та багатьох інших*[18], *заборона випуску етнографічних видань, зокрема й загальновизнаних „Матеріалів до етнології“ тощо, не могли не вплинути на морально-психологічний стан і науковий рівень праці вченої у той час. Більше того, з 1930-х рр. за її науковими зацікавленнями та особистими ідейними переконаннями ревно стежило невсипуще око відповідних державних органів. Невипадково через три роки після останньої в житті Н. Заглади етнографічної експедиції на теренах Полісся (1937) дослідницю спіткала однакова для великої плеяди українських народознавців доля — насильницька смерть від рук енкаведистів у розквіті сил і нових творчих задумів, а потім довготривале, майже півстолітнє замовчування імені, зберігання праць у спецфондах. Приводом до арешту і страти етнолога послужив її рішучий протест проти варварського знищення пам'яток народної вишивки у Київському історичному музеї*[19].

Наголошуємо на цих моментах, аби читач зауважив, з одного боку, найкращі риси, притаманні Н. Загладі, — велику силу духу, безмежну закоханість у традиційну культуру, її постійну готовність на само-

[16] ІМФЕ НАН України, від. рукописів, ф. 45-3, спр. 166, арк. 33.

[17] Див.: Борисенко В. Етнографічна експедиція...— С. 30.

[18] Скрипник Г. А. Етнографічні музеї України: Становлення і розвиток.— К., 1989.— С. 204.

[19] Там само.— С. 205.

пожертву на благо українського народознавства тощо, а з другого — вимушені „реверанси" народознавця на користь нового суспільного ладу, колгоспного будівництва та нового побуту поліських селян, які трапляються у пропонованій розвідці. Щоправда, для сучасної історичної та етнографічної науки вони мають також певну цінність. Точніше, фіксуючи матеріали про „відживання старої спадщини, пережитків у матеріальній культурі, побуті й свідомості людей та за ріст колективного господарства й нового побуту"[20]*, авторка подала низку цікавих документальних фактів, які наочно розкривають більшовицькі методи насаджування „колективного господарства й нового побуту" у Новошепеличах і сусідніх селах. Це тим паче важливо, що досліджені Н. Загладою населені пункти були за два десятки кілометрів від місця народження (села Діброви Поліського району Київської области; тепер зона відчуження) одного з головних ідеологів голодомору і насильницької колективізації українського села — Л. Кагановича. У зв'язку з цим засоби, з допомогою яких місцева влада формувала поліські колгоспи, відзначалися особливою жорстокістю і цинічністю.*

І все ж таки, як і на решті території України, процес усуспільнення землі і засобів виробництва тривав тут декілька років, до голодомору 1933 р. не набув якихось значних масштабів, що документально підтверджують першоджерела Н. Заглади. Так, наприклад, якщо влітку 1930 р. площа земельних угідь 56 селянських господарств, які об'єдналися у колгосп „Незаможник", становила 118,25 га[21]*, то й через два роки вона не стала значно більшою — охоплювала лише 786 га, з них придатної для хліборобства землі було лише 310 га*[22]*. Тільки у 1934 р., коли „Райземвідділ* ***прирізав*** *[виділено нами.— **М. Г.**] у користування колгоспу 1500 га", село колективізували на 90 відсотків*[23]*.*

З матеріалів машинопису дізнаємося також про застосування владою єзуїтських методів при більшовизації села і колективному господаруванні на початку 1930-х рр. Зокрема про те, що у 1933 р. з п'яти жінок Новошепелич створили „ударну бригаду", обов'язком якої було виявляти „слабкі місця" в діяльності колгоспу „Незаможник" і його членів та інформувати про них правління колгоспу і райвиконком[24]*. Віроломність такого методу очевидна, оскільки традиційні уявлення поліщуків про місце і роль жінки-матері в сім'ї і громаді, норми звичаєвого права і моралі, нарешті, умови її повсякденного побуту і виробничої діяльности, що домінували ще у 20-х рр. ХХ ст., ніяк не стикувалися з нововведенням. Тепер уже неважко збагнути, що спонукувало місцевих жінок ставати на цей невдячний шлях, безперечно, наслідки голодомору.*

Чим же, як не жорстокими репресіями і голодомором, можна було упродовж лише одного року „вибити" зі свідомости тутешніх поліщуків-колгоспників архаїчні, ще дохристиянського походження, а тому святі й незаперечні для них у минулому, різноманітні сімейні і кален-

[20] ІМФЕ НАН України, від. рукописів, ф. 45-3, спр. 166, арк. 2.
[21] Там само.— Арк. 4.
[22] Там само.— Арк. 7.
[23] Там само.— Арк. 6—7.
[24] Там само.— Арк. 12.

дарні звичаї та обряди, — вибір чистого місця для зведення житла і вхід до нової оселі[25], *першого „зажону"*[26], *„запасування скота"*[27], *„проводів русалок"*[28], *„водити діжу до сповіді"*[29] *тощо.*

Однак цінність пропонованої з доробку Н. Заглади праці не тільки і не стільки у зазначеному. На початку третього тисячоліття жодного сумніву не викликає те, що виявлені і зафіксовані у 1934 р., а згодом скрупульозно описані в рукописі об'єкти та явища народної культури належать уже до історичних реліктів, більшу частину яких у наш час віднайти майже неможливо. Насамперед тому, що упродовж останніх семи десятиліть Полісся змінилося до невпізнанности. У цьому достеменно пересвідчилася велика група етнографів, фольклористів, мистецтвознавців, музикологів та музейників, яка у 1994—1997 рр. провела вісім масштабних комплексних історико-етнографічних експедицій на теренах Київської і Житомирської областей[30]. *Багато зразків матеріальної культури (соху, дерев'яну борону з „колачами", значну кількість рибальських снастей, застосування „пліті" і „лежеї" у бортному бджільництві, хати із „закотами", „осеті" та інше) сучасні поліщуки, за рідкісним винятком, не пам'ятають зовсім. Назавжди втрачено значну частину елементів і явищ традиційної духовної сфери — згадувані вже обряди „зажону", „запасування скота", „водити діжу до сповіді у Чистий четвер" тощо.*

Натомість детальний та обширний опис ведення підсічної системи хліборобства, будови сохи, конструктивно-технологічної специфіки дерев'яної борони та її складових („колачів"), народних методів рибальства, зокрема, з допомогою „ніт" та „поледня", який зробила свого часу Н. Заглада, не має аналогів в українській етнографічній літературі. Так, наприклад, у найвідоміших новітніх дослідженнях, що стосуються хліборобських знарядь праці поліщуків зокрема та українців загалом[31], *не знаходимо конструктивної деталізації сохи, тим паче традиційної дерев'яної борони. Загальними, порівняно з польовими матеріалами Н. Заглади, є відомості про рибальство і бджільництво у колективній монографії, яку присвячено Поліссю*[32].

---

[25] ІМФЕ НАН України, від. рукописів, ф. 45-3, спр. 166, арк. 77—78.

[26] Там само.— Арк. 79.

[27] Там само.

[28] Там само.— Арк. 81.

[29] Там само.— Арк. 81—82.

[30] Глушко М. Перше постчорнобильське історико-етнографічне дослідження Київського Полісся // Народознавчі Зошити.— 1995.— № 3.— С. 139—144; його ж. На древній Овруччині // Там само.— 1996.— № 2.— С. 70—76; його ж. У межиріччі Ужа і Тетерева // Там само.— 1996.— № 6.— С. 384—395; Омеляшко Р. Чорнобильська катастрофа і проблема врятування та збереження історико-культурної спадщини Полісся // Древляни: Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю.— Львів, 1996.— Вип. 1.— С. 19—31.

[31] Пор.: Горленко В. Ф., Бойко І. Д., Куницький О. С. Народна землеробська техніка українців (Історико-етнографічна монографія).— К., 1971.— С. 56—63, 69—72; Павлюк С. П. Традиційне хліборобство України: агротехнічний аспект.— К., 1991.— С. 159—161, 171.

[32] Пор.: Браим И. Н., Кожан И. В. Рыболовство // Полесье. Материальная культура.— К., 1988.— С. 148—155; Гурков В. С., Скуратовский В. Т., Терехин С. Ф. Пчеловодство // Там само.— С. 164—173.

Зазначені першоджерела відрізняються від попередніх публікацій також тим, що текстову частину роботи органічно доповнюють прекрасні ілюстрації відомого українського художника та етнолога Юрія Павловича, який перебував у Чорнобильському районі разом з Н. Загладою як другий член експедиції 1934 р. Це дало змогу йому досліджувані об'єкти спостерігати безпосередньо та замалювати їх з великою, майже фотографічною точністю. Зображення окремих зразків матеріальної культури і їх функціональне використання (елементів борони і технології її виробництва, „поледня" як народного методу рибальства взимку, сукупність складових „пліті" і „лежеї" та послідовности застосування пристроїв під час вилізання на високі дерева) також не має аналогів в українській народознавчій літературі. Частково на цьому наголошує сама Н. Заглада[33]. Тобто розглядувана розвідка як ніколи на часі і заслуговує на найсерйознішу увагу науковців.

Пропонована праця актуальна для сучасної етнології та інших галузей науки гуманітарного профілю ще й тому, що досліджені у далекому 1934 р. населені пункти Новошепеличі, Семиходи, Кошарівка, Беньовка та Рудня-Сохансъка під час аварії на Чорнобильській АЕС 1986 р. опинилися в епіцентрі трагедії і відразу відійшли до зони відчуження, тобто обов'язкового відселення мешканців. Улітку 1997 р., коли група львівських науковців проводила історико-етнографічне дослідження традиційної культури і побуту „самоселів"[34], зі згаданих сіл тільки у Нових Шепеличах проживала одна сім'я з трьох осіб — Савелія Ображея (1927 р. н.), Олени Ображей (1933 р. н.) та їхнього неодруженого сина Василя (1959 р. н.), які доглядали велику рогату худобу на дослідній фермі. Тим часом Беньовка унаслідок різних обставин уже згоріла, Рудню-Сохансъку як екологічно особливо небезпечне поселення захоронили (закопали), а в Кошарівці уціліло лише п'ять об'єктів народного будівництва — хат і споруд господарського призначення.*

Загалом на сьогодні пусткою стали не тільки Новошепеличі та названі села, а й десятки інших населених пунктів 30-кілометрової і другої зон радіоактивного забруднення: Чорнобильського і Поліського районів Київської області, Народицького, Овруцького, частково Олевського, Лугинського і Коростенського районів Житомирської области, а також Рівненщини і Чернігівщини[35]. Хоч уже в середині 80-х рр. XIX ст. у тих

[33] ІМФЕ НАН України, від. рукописів, ф. 45-3, спр. 166, арк. 22.

[34] Відселені у травні 1986 р. поліщуки, які повернулися на свою батьківщину навесні—влітку 1987 і в наступні роки. Упродовж 26 серпня—6 вересня 1997 р. досліджено 16 населених пунктів зони відчуження: Андріївку, Городище, Залісся, Золотніїв, Іллінці, Куповате, Ладижичі, Новошепеличі, Опачичі, Оташів, Паришів, Рудню-Іллінецьку, Теремці, Терехів Чорнобильського району, Луб'янку Поліського району Київської области, а також Гдень Брагінського району Гомельської области Білорусії. Зафіксований науковцями польовий матеріал з різних ділянок матеріальної і духовної культури кількісно нечисельних місцевих автохтонів (понад 500 осіб) тепер опрацьовується. (Ширше про це див.: Глушко М. Від Уборті до Дніпра (Заключний етап комплексного історико-етнографічного дослідження Центрального Полісся) // Народознавчі Зошити.— 1997.— № 6.— С. 368—384.)

* Записав 27 серпня 1997 р. М. Глушко у селі Новошепеличі (зона відчуження) від Савелія Гавриловича Ображея, 1927 р. н.

[35] Див.: Глушко М. Перше постчорнобильське історико-етнографічне дослідження...— С. 140; його ж. На древній Овруччині.— С. 72; його ж. У межиріччі Ужа і Тетерева.— С. 385—386; Чорнобильська катастрофа / За ред. акад. В. Бар'яхтара.— К., 1996.— С. 151.

же Новошепеличах проживало майже 900 осіб, у Беньовці — 288, Рудні-Соханській — 240, Кошарівці — 107[36]*, Семиходах — 240*[37].

Насамкінець декілька слів про мовні особливості роботи Н. Заглади. А вони досить виразні, оскільки власні міркування автор дуже часто підкріплює конкретною інформацією, яку було почерпнуто від місцевих старожилів у формі прямої мови. При висвітленні окремих тем (хліборобства і тваринництва, рибальства і бджільництва, житла і господарського будівництва, одягу і взуття, традиційних обрядів і звичаїв тощо) цитування і монологи інформаторів становлять 80—90 відсотків усього тексту, що істотно вплинуло на характер праці. Так, в описах об'єктів матеріальної культури і господарської діяльности трапляється багато діалектизмів і спеціальної народної термінології, властивих народнорозмовній мові поліщуків. Щоправда, аналіз першоджерел Н. Заглади засвідчує, що при їх фіксації дослідниця не завжди зберігала специфіку середньополіського говору, точніше, чорнобильських говірок, характерних народнорозмовній мові мешканців обстежених у 1934 р. сіл[38].

Крім того, монологи інформаторів авторка записала у формі великих поширених речень, у яких різні думки виділені через крапку з комою. Аби полегшити сприйняття найскладніших з них, намагаємось подавати текст відповідно до вимог сучасного правопису, час від часу мінімально втручаючись у побудову речень, а також виправляючи пунктуацію, деякі фонетичні архаїзми, уживання великої літери, проставлення апострофа.

Скорочення фактичного матеріалу, що не стосується етнографічної тематики та історичного минулого прип'ятських поліщуків, подаємо у квадратних дужках, а ілюстрації, яких бракує в архівній справі,— у дужках квадратних і круглих. Аналогічно позначаємо ті ілюстрації, які не ввійшли до матеріалів через погану якість.

Михайло ГЛУШКО

---

[36] Похилевич Л. Уезды Киевский и Радомысльский. Статистические и исторические заметки о всех населенных местностях в этих уездах и с подробными картами их.— К., 1887.— С. 263—264.

[37] Там само.— С. 270.

[38] Пор.: Матвіяс І. Г. Українська мова і її говори.— К., 1990.— С. 51—54; Говірки Чорнобильської зони: Тексти / За ред. проф. П. Ю. Гриценка.— К., 1996.— С. 23—350.

СЛАВЕТНІ УКРАЇНСЬКІ ГОНЧАРСЬКІ РОДИ З ПОСТАВМУКІВ

Фундаментом народного мистецтва постають тисячолітні родові традиції (в тім ряду і ремісницькі — як передумова появи речей мистецьких), генетична спадкоємність образотворчого мислення народних мистців. Мистецькі ідеї й ідеали народу народжуються і трансформуються у творчій діяльності родів народних мистців. Відтак роди є носіями етномистецьких традицій, поглядів, знань, досвіду, думок, ідеалів тощо і, по суті, носіями уявлюваности, мислення, світовідображення й творчого енерґетизму етносу.

З погляду на таку величезну вагу і значення родів для народного мистецтва ще актуальнішим стає вивчення осередків народного мистецтва як сукупности родових традицій народних мистців. У сформованих осередках ця сукупність цілісна, а в несформованих — механічна або напівмеханічна.

Для повнішого вивчення родів і родових традицій осередків українського гончарства, писанкарства, ткацтва, різьбярства, вишивки, малюнка не зайве, звісно, бодай побіжно окреслити і славетні гончарські роди такого значущого осередку, як Поставмуки на історичній Полянщині (нині це поселення має статус села Чорнухинського району Полтавської области).

Література про поставмуцький гончарський центр украй обмежена. Найширший з наявних огляд тутешнього гончарського промислу подано етнографом Л. Лисенком[1]*. Надзвичайно цінну інформацію містять звіти Лохвицького Товариства сільських господарів*[2]*. Згадки про поставмуцьких гончарів є також у праці археолога й етнографа Івана Зарецького*[3]*. Незначні відомості про поставмуцьке гончарство трапляються і в інших джерелах*[4]*. На жаль, досі не опубліковано жодного монографіч-*

---

[1] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов и ремесел Полтавской губернии: Промыслы Лохвицкого уезда.— Полтава, 1904.— Вып. 3.— С. 48, 50—77.

[2] Отчет Лохвицкого Общества сельских хозяев за 1876/7 и 1897/8 гг. (с 1 сент. 1896 года по 1 сент. 1898 года).— Лохвица, 1898.— С. 87; Отчет Лохвицкого Общества сельских хозяев за 1903 год.— Лохвица, 1904.— С. 86; Лохвицкое Общество сельских хозяев. Отчет о деятельности Общества за 1912 год (год 26-й).— Лохвица, 1913.— С. 101—105.

[3] Зарецкий И. А. Гончарный промысел в Полтавской губернии. Издание Полтавского Губернского Земства.— Полтава, 1894.— С. 27, 99, 117—118.

[4] Доклады Лохвицкой уездной земской управы к XXXIII очередному у[ездному] з[емскому] собранию 1897 года.— Лохвица, 1896.— С. 154; Кустари и ремесленники Полтавской

ного дослідження про поставмуцький гончарський центр. Під час написання цієї статті використовувалися матеріали експедиції мистецтвознавця Юрія Лащука (1957), власні польові записи (1992) і передусім вельми інформативні відомості польових досліджень мистецтвознавця Віталія Ханка (1992).

Значення і вага осередку народного мистецтва випливають, звісно, не стільки з кількости майстрів (і тим паче не з технологічних показників і навіть не з ареалу розповсюдження виробів), скільки з народности створюваних у ньому мистецьких речей. Саме таким осередком питомо народного гончарювання репрезентують себе Поставмуки. Віддаленість від залізниці, міст і значних сухопутних шляхів сполучення забезпечили брак помітних інвазійних впливів навіть і наприостанку існування осередку. Хоч ця ж віддаленість від адміністративних центрів пізніше обернулася для Поставмуків тимчасовим забуттям (аж до сьогодні) славетного осередку.

Поставмуки можна було б назвати „столицею" мисошництва на просторах Лівобережжя Дніпра від Північної Чернігівщини і до Чорноморського узбережжя, але позаяк у народному мистецтві й приблизно не спостерігається фантомів „столичности" і провінційности (сиріч „столиць" українського вишивання, гончарювання, різьблення об'єктивно не існує), то назвемо Поставмуки тим, чим вони були насправді,— найвизначнішим мисошним центром Лівобережжя Дніпра. Відтак Поставмуки за своїм значенням для українського мистецтва стають в одноряд з такими гончарськими центрами, як Дибинці (Надднiпрянщина), Комишня (історична Полянщина), Міські Млини (історична Полянщина), Ічня (історична Сіверщина), Валки (Слобожанщина), Йовсуг (Донбас), Бубнівка (Поділля), Адамівка (Поділля), Косів (Гуцульщина), Вільхівка (Закарпаття). У цей же ряд можна, мабуть, все-таки поставити й Опішню (історична Полянщина), якщо не брати до уваги помітні, на жаль, інвазійні впливи в тамтешньому гончарюванні.

Про поставмуцьке гончарство знаходимо цінне документальне свідчення кінця XIX ст.: „Збут поки що настільки забезпечений, що навіть такі гончарські центри, як Опішня Зіньк[івського] пов[іту] і м. Ічня Черніг[івської] губ[ернії] не можуть обійтися без поставмуцьких мисок, котрі щорічно розходяться десятками тисяч в губерніях: Чернігівській (Ічня), Харківській (Лебедин, Охтирка, Ізюм), де вони ще конкурують з Кузнєцовськими фабричними виробами, в Херсонській губ[ернії] (Знамянка, Миколаїв), Таврійській губ[ернії] (Каховка), Курській губ[ернії] і т. д., всього в кількості 195 тисяч щорічно"[5]*. До цієї інформації треба додати ще й факт розташування Поставмуків у низовинній місцевос-*

губернии. По сведениям, собранным в 1898 и 1900 гг.— Полтава, 1901.— С. 52—53, 89—90; Статистический ежегодник Полтавского Губернского Земства. Год пятый.— Полтава, 1901.— С. 60—61; Лохвицкое уездное земство. Доклады управы и журналы собрания XXXVI очередного созыва 1900 года.— Лохвица, 1901.— С. 165; Указатель Всероссийской кустарно-промышленной выставки 1902 г.— Санкт-Петербург, 1902.— С. 275; Россия: Полное географическое описание нашего отечества.— Санкт-Петербург, 1903.— Т. 7: Малороссия.— С. 182; Список населенных мест Полтавской губернии.— Полтава, 1913.— С. 12; Несторенко П. Кустарна промисловість Лохвицького повіту // Хозяйство Полтавщини.— 1922.— № 4—5.— С. 47—51.

[5] Отчет Лохвицкого Общества сельских хозяев за 1896/7 и 1897/8 гг. ...— С. 87.

ті, з дорогами, які раз у раз ставали непролазними, і віддаленість поселення від зручніших для транспортних потреб шляхів сполучення. Пишучи про постійних закупників поставмуцьких мисок — ічнянських горшковозів, С. Лисенко зазначає: „В Ічні є й свої гончарі, але тутешнім мискам вони надають перевагу і за якістю глини, і по поливі; вочевидь, і візерунки справляють певне враження [...] Гончарі стверджують, що труднощів у збуті вони ще не мали: скільки не зробиш, усе заберуть“[6].

Гончарський промисел у Поставмуках, очевидно, існував і до ліквідації кріпацтва, але з 1860-х рр. він поступово стає провідним промислом у поселенні, охоплюючи з початку XX ст. більшу частину господарств[7]. *З часу відміни кріпацтва окреслюються і розгалужені гончарські роди. Розквіт гончарювання тривав до початку колгоспизації. Під час загальної ліквідації в УРСР осередків українського народного мистецтва поставмуцький гончарський центр припинив своє існування, як і значна кількість інших великих гончарських центрів історичної Полянщини наприкінці 1960-х — у 1970-х рр. (остаточно — на початку 1980-х рр.). Тепер тут живе ще декілька колишніх гончарів похилого віку, котрі не цілком втратили надію передати своє ремесло, традиції і вміння молодим.*

Серед значних гончарських родів у Поставмуках назвемо вісім: Карпенки, Курили, Можчілі, П'ятецькі, Німці, Матвієнки, Демченки, Ступки. У 1880-х рр. найкращими майстрами були Андрій Ступка, Йосип Карпенко і Василь П'ятецький[8]. *На початку XX ст. найліпшими майстрами з виготовлення мисок були Іван Демченко та Дмитро Можчіль, найкращі візерунки творили Никін Воєвода, Семен Матвієнко, Мефодій Можчіль і Дмитро Карпенко; на сільськогосподарських виставках у Кременчуці 1896 р. нагороджено Степана Сахна, а в Ромнах 1899 р.— Захара Можчіля*[9]. *Як про видатного гончаря відгукувалися односельці про Петра Курила під час експедиції Юрія Лащука. У 1992 р. зафіксовано відгуки про Дмитра Можчіля, Хведора Гончаренка і Хведора Курила як найкращих гончарів. Зробити якийсь узагальнюючий висновок з цього приводу поки що не можна, оскільки відчутна недостатність фактажу (про переважну більшість названих тут і далі мистців можна сказати, що нам відомі тільки їхні імена, у кращому разі — стислі біографічні дані, творів же їхніх не лише немає в музейних зібраннях, їх майже не вдається виявити і в приватних збірках).*

*Окрім мисок, у Поставмуках виготовляли й інший посуд: горщики, макітри, глечики, тикви (з вузькою і широкою шийками), кухлики, „кохвейники“ тощо. Однак тутешня глина через свою невогнетривкість малопридатна для виготовлення посуду, що використовується біля вогню. Тому, як свідчить С. Лисенко, „не тільки інші мешканці, але й самі гончарі змушені були купувати для свого хатнього вжитку посуд [немисошний.— **О. Х.**] почасти у литвинців — з Ічні, Понорниці й*

---

[6] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов...— С. 68—69.

[7] Отчет Лохвицкого Общества сельских хозяев за 1896/7 и 1897/8 гг. ...— С. 87; Список населенных мест Полтавской губернии. По сведениям, собранным в 1898 и 1900 гг.— Полтава, 1901.— С. 52—53, 89—90; Россия: Полное географическое описание...— Т. 7.— С. 182.

[8] Зарецкий И. А. Гончарный промысел...— С. 117—118.

[9] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов...— С. 62.

Верби (Черніг[івська] губ[ернія], а найбільше з Хомутця, Комишні й Попівки"[10]. Виготовляти „горшки" (немисошний посуд) поставмуцькі мисошники навчилися від комишнянських гончарів, котрі виробляли найміцніший на всю губернію посуд.

Попри те, що виробництво немисошних виробів Поставмукам загалом не властиве, одначе частина гончарів займалася саме цим (виготовлення „горшків" дуже поширилося тут після Другої світової війни). Щодо мисошників, то треба сказати, що декотрі з них були фактично малювальниками, себто лишень малювали вже виточені миски. Декотрі ж мисошники займалися виняткова виточуванням мисок, доручаючи іншим (як звичайно, членам своєї родини — хлопцям-підліткам або ж дочкам) „мальовку". Основна ж маса мисошників і виточувала на крузі миски, і малювала їх, виготовляючи часом й інший посуд.

Рід Карпенків налічує 18 відомих нам гончарів. Найбільше відгалуження гончарів з цього роду започатковане Давидом Карпенком. Дані про його сина Йосипа знаходимо і в дослідженні І. Зарецького[11], і в праці С. Лисенка[12]. Цей гончар у плані технології був неабияким новатором, зробив найкраще в селі горно; миски ж і полив'яний посуд його з визначеним авторством не збереглись (якби вдалося визначити авторство наявних у музейних і приватних збірках виробів, то праця над родовими мистецькими і ремісницькими традиціями гончарів Поставмуків значно просунулася б уперед). С. Лисенко писав про Йосипа Карпенка, що він „дуже грамотний і гарний майстер"[13].

Сини Йосипа: Петро (1853/5 (?)—1943/5), Сергій (1866 (?)—1936), Микола (?—1914) і Дмитро (1877 (?)—1917). Петро Карпенко робив миски й часом „горшки", мав синів Хведора (1. ІІ.1904—26.XII. 1970) та Івана (1913/4—10.III. 1944). Хведір гончарював до середини 1960-х рр. Як і брат Іван, робив миски й „горшки". Серед дітей Сергія Карпенка гончарювали сини — Мусій (1881/5 (?)—1941/5), Лука (1905 р. н.), Андрій (?—1941/5) і Яків (1916/25—1941/5). Про Дмитра Карпенка С. Лисенко відгукується як про одного з найкращих малювальників мисок[14].

Зафіксовано також ще три окремі „галузки" гончарів з роду Карпенків: Давид зі сином Лукою (1889—1964) — Лука виготовляв миски та інший посуд; Олексій зі сином Харитоном (1891—1968) — Харитон робив миски, рідше „горшки"; мисошник Ларивон (?—1920-ті рр.) зі сином Павлом (14.І. 1900 — 11.VI. 1991) — Павло, будучи „добрим гончарем", виробляв миски та інший посуд.

Рід Курилів, за нашими даними, дав українському мистецтву 25 гончарів. Найчисленніше відгалуження гончарів з роду Курилів започатковано Степаном Курилом. Разом з Давидом Карпенком, Іваном Можчілем і Михайлом Матвієнком Степан Курило є патріархом поставмуцького гончарювання. Син Степана Курила Петро мав синів-гончарів: Василя (1870—1934), Йосипа (1.XI. 1901—6.IX. 1984), котрий найліпше з трьох гончарював, і Якова (1869/72 (?)—1934/7). Мисошник

[10] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов...— С. 74.
[11] Зарецкий И. А. Гончарный промысел...— С. 22, 118.
[12] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов...— С. 59—60, 69.
[13] Там само.— С. 69.
[14] Там само.— С. 62.

Василь Курило, який „з-за круга не вилазив", мав синів Тимофія (1900—18.I. 1969) і мисошника Пилипа (1901/5—1941/5). Тимофій робив мальовані миски, а після війни — і „горшки"; його син Іван (нар. 8.IV. 1923) також гончарював (до 1966 р.), виготовляючи миски та інший посуд. У Йосипа Курила були сини Микола (27/8.VII. 1929—7.IX. 1988) і Василь. Яків Курило, котрий робив лише миски, мав сина Євдокима, який, гончарюючи з п'ятнадцятирічного віку, виробляв і миски, і „горшки".

Дещо менше відгалуження з роду Курилів бере початок од Давида Курила. Його сини: Карпо (1892 (?)—1947), Євмен (?—1918/20) і Пилип (1902—1987). Син мисошника Карпа Курила Петро (1924—19.I.1991) виготовляв немисошний посуд. Петро мав синів Євдокима та Івана. Євмен Курило робив великий посуд (макітри, горщики, тикви, миски). Пилип Курило займався промислом із 15—17 років до 1952/3 р. Коли став інвалідом у 1928/9 р., крутив круг однією ногою. До війни робив миски, після війни — ще й інший посуд.

Ще одна „галузка" гончарів з роду Курилів започаткована мисошником Хведором Курилом. Займалися гончарством і сини Хведора: Ісак (1870 (?)—1922) і Сидір (9.V. 1888—10.XI. 1980). Син мисошника Ісака Курила Іван (XI. 1909—1944) виготовляв миски та інший посуд. Сидір Курило також виготовляв миски й інші види посуду. Вціліли дві полив'яні миски цього гончаря. Одна миска має прямі вінці, друга — розложисті. Візерунки космоцентричні, мальовані чорною і білою барвами (техніки ріжкування і „дряпання"): знак космічної Води, знаки Світила.

Серед представників роду Можчілів нами нараховано 17 гончарів. Патріархом поставмуцького гончарювання був Іван Можчіль. Як і він, мисошниками все життя були його сини Захар (1853 (?)—IX/XI. 1933) і Пилип (1882 (?)—1957). С. Лисенко згадує про Захара Можчіля[15]*, котрий разом з учнем виготовляв 40 гончарських сотень мисок на рік (показник неабиякої майстерности). У Захара навчився мисошництву його син Семен (нар. 1.IX. 1907), котрий гончарював до 1960 р.*

Ще одному відгалуженню гончарів з роду Можчілів дав початок Василь. Імовірно, це той самий мисошник Василь Можчіль, про якого кількаразово згадує С. Лисенко[16]*. Сини Василя — Дмитро (1879—28.II. 1955) та Михайло (1880/1—17.III. 1957). Вірогідно, що сином Василя був і Мефодій Можчіль (1883—?), про якого С. Лисенко відгукувався як про найкращого малювальника мисок*[17]*. Дмитро гончарював усе життя, робив миски і великі макітри, глечики, горщики, тикви. Про нього є дані у С. Лисенка як про найкращого за швидкістю виточування мисок майстра*[18]*. Малювали миски Дмитра Можчіля його сини Хведір (1911—1941) і Микола, дочки Ольга і Степанида та онука Ольга. Михайло Можчіль виготовляв миски (стовбурнястої форми), глечики, великі макітри; переважно займався мисошництвом.*

Маємо також скупі дані про інших гончарів з роду Можчілів. У списку учнів Поставмуцької гончарської майстерні за 1903 р. є Петро

[15] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов...— С. 62—63, 66, 75.
[16] Там само.— С. 66, 70—71, 75.
[17] Там само.— С. 62.
[18] Там само.— С. 62.

Можчіль[19]*. Гончарями були Петро Можчіль (23.X. 1905—20.IX. 1978) та Іван Можчіль (9.VI. 1912—1992), який виготовляв великий посуд.*

„Добрим гончарем“ був Василь Можчіль. Він прожив 56 років, роблячи лише „горщики“.

Рід П'ятецьких дав українському народному мистецтву сім гончарів. Про Василя П'ятецького даних дуже мало (збереглося тільки ім'я). Ймовірно, що це Василь П'ятецький (Костриченко), про якого писали І. Зарецький[20] *і С. Лисенко*[21]*. Можливо також, що це той самий Василь Іванович П'ятецький, котрий помер 11 червня 1941 р. Син Василя Гаврило (помер напередодні Другої світової війни) мав синів Микиту (1906—15.II. 1987) і Карпа (?—1989). Гаврило П'ятецький і його сини виготовляли миски й інші вироби. Микита П'ятецький робив класичної для Поставмуків форми миски і глечики. Уціліла одна миска цього гончаря з питомо народним, світознавчим візерунком (техніка орнаментації — ріжкування, барва ангобу — біла). Син Микити Дмитро виготовляв переважно миски (форма — „опічанка“), рідше глечики, горщики, макітри; гончарював до 1960-х рр.*

Гончарями були зять Дмитра Можчіля Грицько П'ятецький (1905—1944) і його син Микола (нар. 17.II. 1927), котрі виготовляли весь асортимент мисошного і немисошного посуду.

Рід Німців, за наявними даними, налічує 22 гончарів.

Найчисленніше відгалуження гончарів з роду Німців започатковано Степаном Німцем (?—1934/5). Гончарювали сини Степана: Єлисей (1876—III. 1938) і мисошник Пантелеймон (?—1941/5). Єлисей Німець, котрий робив миски і „горшки“, мав синів: мисошника Гната (1908—1942) та Опанаса (нар. 12.V. 1926), який займався гончарством упродовж 1938—1970 рр., виготовляючи немисошний посуд. Гнат Німець передав гончарське ремесло синам Олексієві (нар. 12.IV. 1929) й Миколі (нар. 1.IV. 1939). Брати робили немисошні вироби; Олексій перестав гончарювати наприкінці 1970-х, а Микола — на початку 1980-х рр.

Микола Німець чи не найупертіше з-поміж гончарів у Поставмуках тримався за прадідівське ремесло, упродовж десятиліть несучи естафету родових гончарських традицій. І вже на початку 1980-х рр., під нестерпним тиском ліквідаційної політики держави щодо осередків українського народного мистецтва, він таки мусив полишити гончарство.

Ще одне відгалуження гончарів з роду Німців починається від братів Антона (?—1922/3 (?) і Потапа (?—1925 (?)/6); обидва мисошники. Син Антона Німця Давид (1894—1944) виготовляв як миски, так і інші вироби, а син Давида Михайло — лише немисошний посуд. Михайло (нар. 28.X. 1931) займався гончарством від 1947/8 р. до 1962 р. Потап Німець мав синів-гончарів Івана (?—1960 (?) та Дмитра (30.V. 1891—1985). Якщо Іван робив „горшки“, то Дмитро — також миски. У Дмитра був син Василь (нар. 19.II. 1918), котрий допомагав батькові.

З роду Німців треба назвати і мисошника Михайла (1861—1931) із внуком Григорієм Дмитровичем (нар. 21.I. 1927). Григорій, гончарюючи

---

[19] Отчет Лохвицкого Общества сельских хозяев за 1903 год.— С. 86.
[20] Зарецкий И. А. Гончарный промысел...— С. 118.
[21] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов...— С. 63, 66, 75.

від 1950 до 1970-х рр., виготовляв переважно „горшки“ (позаяк у ті часи компоненти поливи для мисок було важко придбати).

З роду Німців вийшов і Оврам Кирилович Німець (1910—22/3.VI. 1941), який, як і його син Василь (нар. 18.VIII. 1934), робив немисошний посуд. Василь Німець прилучився до родової професії у 1949/50 р. й полишив її у 1968/9 р.

Виготовляв „горшки“ також Хведір Степанович Німець (нар. 3.III. 1925) — від 1951-го до середини 1970-х рр. Хведора навчив гончарювати тесть Олексій Матвієнко.

Серед гончарів з роду Німців потрібно згадати Сергія Німця, котрий був учнем Лохвицької гончарної майстерні у 1903 р.[22] *Про Тимофія Наумовича Німця писав С. Лисенко*[23]. *Є дані й про Михайла Німця (1902—1984).*

Ще один славетний гончарський рід з Поставмуків — рід Матвієнків, який, за нашими даними, налічував дев'ять гончарів. Патріархом тутешнього гончарювання постає Михайло Матвієнко. Михайло мав синів Микиту (1860—1921), Кирила (1865—1970) та Андрія (VIII. 1879—3.IX. 1951). Усі троє синів разом з батьком мисошникували. Зі синів Матвієнка гончарював Олексій (1899—24.IV. 1976); дочка малювала миски разом з батьком. Олексій малював переважно миски, рідше — виточував їх на крузі, а в останні роки робив „горшки“. За відгуками односельців, Олексій був „гончар добрий“ (у нього, як і в інших талановитих мисошників з Поставмуків, „узорів було стільки, що й не злічити“). Сини Андрія Матвієнка — Іван (5.IX. 1908—28.IX. 1986) і Павло (12.VII. 1911—20.III. 1968). Брати виготовляли переважно миски, рідше — інші вироби.

До роду Матвієнків належав і Семен Матвієнко (1883—?), про якого як про найкращого малювальника писав С. Лисенко[24].

Рід Демченків дав українському мистецтву п'ять гончарів. Найвідоміший з них Іван Демченко (1871—?), про якого розповідає С. Лисенко: „Нам вказали на Івана Демченка [...] молодого і сильного чоловіка, першого майстра зі швидкості роботи. За рік він випускає до 50 сотень мисок (в гончарській сотні 330—340 мисок; середній гончар за рік виготовляє 15 сотень, „добрий гончар“ — 20 сотень [мисок.— **О. Х.**], *а добре посидівши, може за один день виточити повну сотню. Так працювати він може три дні підряд, а потому треба день відпочити і знову він готовий!“*[25]

Маємо інформацію і про Івана Демченка. Його син Євдоким (1874—1947), як і внук Михайло (нар. IX. 1912), мисошникував (Михайло єдиний з 12 дітей Євдокима став гончарем). За даними Ю. Лащука, у 1957 р. гончарював і Антон Єлисеєвич Демченко (1904 р. н.).

З роду Ступок нам відомі чотири гончарі. Найславетніший з-поміж них — це, безперечно, Андрій Ступка, про якого І. Зарецький відгукувався як про одного з трьох найталановитіших гончарів Поставмуків[26].

---

[22] Отчет Лохвицкого Общества сельских хозяев за 1903 год.— С. 86.
[23] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов...— С. 70—71.
[24] Там само.— С. 62.
[25] Там само.— С. 65.
[26] Зарецкий И. А. Гончарный промысел...— С. 117—118.

Його ж ім'я згадується і в праці С. Лисенка[27]. У Поставмуцькому краєзнавчому музеї охороняється ваза (датована 1899 р.) роботи Андрія Ступки. Є відомості про А. Т. Ступку, котрий помер 5 січня 1944 р.

Семена Ступку згадує також С. Лисенко[28]. Григорій Ступка є серед учнів Поставмуцької гончарської майстерні 1903 р.[29] Ймовірно, що це і є Григорій Лікандрович Ступка (?—30.IX. 1971). Андрій Ступка і Йосип Карпенко отримали срібні медалі на Всесвітній виставці 1900 р. у Парижі[30].

Торкаючись виявних прикмет поставмуцьких гончарських виробів, треба наголосити, що питома народність тутешніх форм образів-речей (миска, глечик, горщик) і візерунків дає підставу говорити про потужне генетичне прородження давньоукраїнського образотворення в мистецькому мисленні гончарів Поставмуків.

Яскрава самобутність осередку виявляє себе у створенні гончарями величезного масиву нових образів, корені яких сягають глибинних шарів української уявлюваности. Значущість поставмуцького гончарського центру полягає саме в тому, що цей масив нових образів є не що інше, як самобутній світ в українському образотворенні.

Отже, славетні українські гончарські роди з Поставмуків (представлені тут 107-ма відомими нам гончарями), творячи свої світи в українському мистецтві, сукупно витворили яскравий світ поставмуцького гончарювання. Гончарські традиції осередку викристалізувалися зі спадкоємних традицій тутешніх родів.

Постале з незнищенних (передусім з генетичної й історичної пам'яти народу) традицій українських родів, українське народне мистецтво твориться і буде творитися у безлічі своїх образних виявів, у розмаїтті матеріалів, у багатстві втілень, у безкраї уречевлень. І народне мистецтво, як невід'ємна частина буття українських родів, виявляє себе водночас і невід'ємною частиною буття нашого народу в потисячолітньому плині історії етносу.

Остап ХАНКО

[27] Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов...— С. 62, 66, 75.
[28] Там само.— С. 63, 66, 75.
[29] Отчет Лохвицкого Общества сельских хозяев за 1903 год.— С. 86.
[30] Местная жизнь: Хр[оника] // Полтавский Вестник.— 1903.— 2 нояб.— С. 3.

ЗМІНИ У КОБЗАРСТВІ XX СТОЛІТТЯ НА ЗЕМЛЯХ КОЛИШНЬОЇ ЗАПОРІЗЬКОЇ СІЧІ

Кобзарське мистецтво — вершинний вияв могутнього духовного потенціалу українського народу, тісно пов'язаний з історичною долею славної Запорізької Січі. Кобзарство стало уособленням загальнонародної і водночас незалежної оцінки тих чи інших явищ української історії.

У зв'язку з цим виникає чимало запитань: чи існує нині кобзарство на колишніх козацьких землях? Якщо існує, то в яких формах? Яку роль відіграє?

Щоб відповісти на ці запитання, варто звернутися передусім до історії України, яка засвідчує, що кобзарство відігравало важливу роль у бойовому житті козацтва, було виразником волелюбних прагнень українського народу.

Досі ще не досліджено стан і видозміни кобзарства у Придніпров'ї — духовній та історичній батьківщині цього унікального явища народної творчости. Ми у своїй праці розглядаємо кобзарство від початку і до кінця XX ст. в реґіоні Надпоріжжя і Запоріжжя, тобто в теперішній Дніпропетровській (Січеславській) і Запорізькій областях. Це зумовлено насамперед тим, що у XVIII ст. Нова Січ складалася з восьми паланок. До одної з них — Самарської, розміщеної на теренах нинішньої Дніпропетровської области,— належав і острів Хортиця теперішньої Запорізької области. Крім того, у XIX ст. до так званої Новоросії входили Катеринославська (Дніпропетровська) губернія і місто Олександрівськ (Запоріжжя). Загалом же з восьми Запорізьких Січей у різні роки на території Дніпропетровщини було розміщено п'ять.

Знищення Запорізької Січі у 1775 р. призвело до руйнації осередку кобзарства і розпорошення кобзарів по Україні й за її межами. Отже, було в ті часи майже неможливим систематичне збирання зразків кобзарської творчости. І до нас вони не дійшли. А для вивчення кобзарства необхідний саме зібраний матеріал живої творчости кобзарів. Унаслідок усіх згаданих причин вивчення кобзарського мистецтва почалося значно пізніше — з другої половини XIX ст.

Посилення зацікавлености дослідників загальними проблемами українського кобзарства припадає на останню чверть XIX ст. На початку XX ст. відомі вчені й діячі культури пильну увагу зосередили саме на збиранні кобзарських пісенних зразків. Було здійснено перші записи на

фонограф, розпочато дослідження питань, пов'язаних з кобзарсько-лірницьким інструментарієм, діяльністю, побутом кобзарів і лірників, з творчістю окремих видатних кобзарів, бандуристів і лірників Центральної, Північно-Східної України й Галичини, здійснено спроби узагальнення історії кобзарства з часів Київської Руси. Виходили друком праці відомих учених і культурних діячів Миколи Лисенка[1], Філарета Колесси[2], Порфирія Мартиновича[3], Гната Хоткевича[4], Климента Квітки[5], Катерини Грушевської[6], Дмитра Яворницького[7], Лесі Українки[8], Євгенії Линьової[9], Василя Ємця[10] та інших.

Що ж до кобзарства Придніпров'я, саме того реґіону, який обрано об'єктом нашого дослідження, то впродовж XX ст. він з різних причин залишався поза увагою науковців.

Так, після Жовтневого перевороту в Росії, у зв'язку з напруженими суспільно-політичними процесами в СРСР, зокрема в Україні, зі створенням компартійними структурами жупелу українського буржуазного націоналізму вивчення кобзарства було загальмовано на кілька десятків років.

Лише у другій половині XX ст. побачила світ низка досліджень, присвячених вивченню кобзарського мистецтва. У них висвітлено проблеми історії кобзарства в Україні та його сучасного стану. Зокрема, йшлося про індивідуальну творчість видатних кобзарів, бандуристів і лірників, про дослідників і популяризаторів кобзарських традицій тощо. Чільне місце тут посідають праці Федора Лаврова, Бориса Кирдана, Андрія Омельченка, Олександра Правдюка.

Найперші згадки про творчість бандуристів, а точніше, лірників, на колишніх теренах Запорізької Січі припадають на XVIII ст. У місті Павлограді жив тоді відомий лірник Йосип[11]. А в колишній козацькій слободі Новоселиця (нинішній Новомосковськ) — знаний лірник Мерешко[12].

Крім того, імена дніпропетровських і запорізьких бандуристів подають у своїх працях уже названі нами інші дослідники. Так, Ф. Лавров[13] згадує про Григорія Цибку, Андрія Сіренка, Григорія Ільченка;

---

[1] Лисенко М. Про народну творчість і про народність у музиці.— К., 1955.

[2] Колесса Ф. Фольклористичні праці.— К., 1970.

[3] Мартинович П. Українські записі // Кіевская Старина.— 1904.— (Окреме вид.: 1904).

[4] Хоткевич Г. Бандура та її можливості // Центральний державний історичний архів України у Львові (далі — ЦДІА України у Львові), ф. 688, оп. 1, спр. 1; його ж. Про значення бандури // Там само.— Спр. 269; його ж. Бандура і бандуристи // Там само.— Спр. 336; його ж. Несколько слов об украинских бандуристах и лирниках // Этнографическое обозрение.— 1903.— № 2.

[5] Квітка К. Професіональні народні співці й музиканти на Україні.— К., 1924.

[6] Українські народні думи.— К., 1927.— Т. 1: Вступ Катерини Грушевської.

[7] Яворницький Д. Українське кобзарство.— Катеринослав, 1920.— № 12, 13.

[8] Українка Леся. Твори: У 4 т.— К., 1992.— Т. IV.

[9] Линёва Евгения. Опыт записи фонографом украинских народных песен.— Москва, 1905 (Перевид.— К., 1991).

[10] Ємець В. Кобза та кобзарі.— Берлін, 1923.

[11] Записав Ф. Дніпровський від кобзаря П. Древченка // Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 8—4, спр. 338, с. 26, 28—30.

[12] Заєць О. Коли палають храми // Культура і життя.— 1990.— 6 трав.

[13] Лавров Ф. Кобзарі.— К., 1980.

А. Омельченко і Б. Кирдан[14] *розповідають про Олексія Коваля, Андрія Сіренка; О. Правдюк*[15] *— про Г. Цибку, а також про Івана Бута; І. Немирович*[16] *— про Феодосія Часника, О. Коваля, Віктора Джуржія, Василя Сидоренка, Анатолія Парфиненка, Миколу Топчія, Миколу Гвоздя, Юрія Демчука; В. Кабачок*[17] *— про капелу Василя Осадька, в якій виступала Леся Барвінок (Грогуленко); С. Баштан*[18] *— про В. Джуржія; Б. Жеплинський*[19] *— про Мерешка, Йосипа, Миколу Сарму-Соколовського; К. Черемський*[20] *— про Прокопа Маловичка, А. Парфиненка, М. Сарму-Соколовського, лірників Платона та Олександра Шарія.*

Певне зацікавлення викликають у нас неопубліковані архівні матеріали І. Шаповала, що зберігаються у Дніпропетровському обласному архіві[21]*. Вони побудовані на основі листування і доповнені фотографіями, ілюстративними матеріалами. Це, зокрема, листи від бандуристів з Дніпропетровщини Г. Ільченка, Олексія Нирка, Федора Грогуленка, Антона Ясинського, Василя Носачівського, Івана Немировича, Федора Циганенка, А. Омельченка, Марії Киричко, Валентини Трунової, Євгенії Тарасенко, Ганни Сірик (Зайцевої), Івана Рудаса, В. Сидоренка, Михайла Лобка, М. Топчія, Олександра Солодкого, Ф. Часника, Івана Санжаровського, Андрія Марченка, В. Джуржія, Семена Пилипенка, Василя Дезенка (Запоріжжя) та інших.*

На цьому фактично вичерпується інформація про бандуристів досліджуваного реґіону. Але тут ще варто згадати про роль Д. Яворницького у відродженні та популяризації кобзарства на колишніх козацьких землях. Про це, зокрема, йдеться у монографії Ф. Лаврова „Кобзарі“[22] *та в листуванні між Д. Яворницьким і кобзарями з різних реґіонів України*[23]*.*

У листах до відомого вченого харківські, полтавські, київські та катеринославські кобзарі (І. Кучугура-Кучеренко, С. Пасюга, Г. Кожушко, М. Кравченко, М. Полотай, Г. Рубан, В. Шевченко, Ф. Часник та інші) порушували питання, пов'язані з кобзарськими виступами, з репертуаром, музичними інструментами та зі збиранням пісень і дум.

Зі згаданих джерел також довідуємося, що Д. Яворницький був опікуном українських кобзарів, надавав притулок багатьом з них, благословляв на нелегку кобзарську працю у різний час Т. Пархоменка, П. Древченка, П. Гащенка, О. Гамалію, М. Петренка, К. Безщасного (Кубань) та місцевих бандуристів І. Старченка-Лященка, Ф. Часника, І. Бута, О. Коваля, В. Носачівського, Х. Провору, В. Дезенка й багатьох інших.

---

[14] Кирдан Б., Омельченко А. Народні співці-музиканти на Україні.— К., 1980.

[15] Правдюк О. Наступала темна хмара // Бандура.— [Нью-Йорк].— 1990.— № 31—32.

[16] Немирович І. Взяв би я бандуру.— К., 1986.

[17] Кабачок В. Лист до Г. Хоткевича від 22 червня 1928 р. // Бандуристе, орле сизий.— К., 1995.

[18] Баштан С. Отамане, батьку наш // Там само.

[19] Жеплинський Б. Реєстр народних співців-музикантів, які були знищені у 30-х роках або доля яких невідома // Українська культура.— 1992.— № 6.

[20] Черемський К. Повернення традицій.— Харків, 1999.

[21] З архівних матеріалів І. Шаповала // Державний архів Дніпропетровської області, № 6119, оп. 1.

[22] Лавров Ф. Кобзарі.

[23] Епістолярна спадщина академіка Д. І. Яворницького.— Дніпропетровськ, 1992.

Перед початком кобзарських концертів, улаштованих за безпосереднім сприянням Д. Яворницького у Катеринославі, зокрема у Краєзнавчому музеї, який він очолював, учений читав вступні лекції про історію кобзи, бандури, про загальний стан і розвиток кобзарства в Україні. Узагальнивши зібраний матеріал, він оприлюднив його у статті „Українське кобзарство“[24].

Так, говорячи про джерела кобзарства, Д. Яворницький згадує невмирущого давньоруського співця Бояна, який жив у добу розквіту Київської Руси. Хоч, на нашу думку, судячи з характеристики, яку подає учений, прообразом українських кобзарів могли бути ще давні волхви і коцунники. Бо у статті йдеться про те, що запорізькі кобзарі не тільки співали та грали, але й уміли лікувати людей зіллям і словом, як і їхні попередники.

Розглядає Д. Яворницький і будову традиційних дум та історичних пісень.

У статті „Українське кобзарство“ Д. Яворницький пише також про існування кобзарсько-старечих цехів у першій половині XIX ст. Там були свої „панмайстри“ і „лабзи“, тобто учні. Зумовлювалася специфіка навчання, а також його терміни — рік або чотири. Училися особливої мови у спілкуванні з кобзарями, так званої арго, або „лебійської мови“.

Вважаємо, що завдяки саме цим організаційним структурам удалося на певний час зберегти і примножити самобутні кобзарські традиції. Найяскравішими носіями цих традицій, на думку Д. Яворницького, були найвідоміші кобзарі кінця XIX — початку XX ст. А. Никоненко, А. Шут, І. Крюковський, О. Вересай, Т. Пархоменко та інші. Докладніше учений характеризує творчість сучасних йому кобзарів: С. Пасюги, І. Кучугури-Кучеренка, Г. Кожушка — їхній багатий на думи та історичні пісні репертуар.

Загалом Д. Яворницький дуже багато зробив для популяризації та відродження кобзарства у козацькому краї, зафіксувавши у статті деякі важливі моменти, притаманні традиційному кобзарству.

Можна стверджувати, що кобзарство Дніпропетровщини та Запоріжжя у новітню добу продовжувало давні традиції. Так, з 30-х рр. XX ст. тут склалися реґіональні кобзарські осередки, які ми назвемо умовно „кущами“. Кобзарська творчість у кожному з таких осередків мала свої особливості.

Отже, ***Дніпропетровськ.*** *Попередні історичні назви — Січеслав, Катеринослав. Найдавніша назва — козацька слобода Половиця, неподалік від якої була розташована фортеця Кодак, а далі починалися Дніпрові пороги.*

До дніпропетровського „куща“ належать кобзарі В. Носачівський, Ф. Часник, Варфолюк, Єретик (відомі лише прізвища), Федір Закора, І. Рудас, Василь Куриленко, А. Марченко, Микола Гвоздь — переїхав до Києва, Віктор Мерзленко та лірник Олександр Шарій.

До нижньодніпропетровського „куща“ (одного з найдавніших районів Дніпропетровська) належать П. Маловичко, Михайло Трубка, Г. Ільченко — у 1946 р. переїхав до Харкова, А. Парфиненко — у 1958 р. пе-

[24] Яворницький Д. Українське кобзарство.

реїхав до Харкова, І. Немирович — переїхав до Києва у 1959 р., С. Пилипенко.

Підгородня *— колишня козацька слобода неподалік від Дніпропетровська. До підгороднянського „куща" належать І. Старченко-Лященко, І. Бут, О. Коваль, О. Солодкий, Іван Скотаренко, О. Коваль.*

Нікополь *— давня назва Микитин Перевіз. На території району в давнину була розташована Микитинська Січ. До нікопольського „куща" належать Іван Ясинський, Антон Ясинський, Тарас Ясинський, Віктор Ясинський, Федір Грогуленко, Микола Топчій, Олександра Сахно-Грогуленко (Леся Барвінок).*

До ***Кам'янського*** *(місто Дніпродзержинськ) „куща" належать Борис Калнин, Сергій Лобко, Михайло Лобко, А. Омельченко — у 1962 р. переїхав до Києва, В. Кухта — переїхав до Вінниці у 1963 р., Віктор Лапшин — переїхав до Києва у 1967 р.*

Кривий Ріг. *Місто засноване у кінці XVIII ст. козаком Рогом. До криворізького „куща" належать М. Тітов, Яків Фурса, Яків Назаренко, Курченко, В. Джуржій, Володимир Калнин.*

Є кількісно менші „кущі".

Запоріжжя *(колишнє місто Олександрівськ). Навпроти міста на острові Хортиця у XVI—XVII ст. була знаменита Запорізька Січ. Представники традиційного кобзарства Г. Цибка та Василь Дезенко належать до запорізького „куща".*

Новомосковськ *— колишня козацька слобода Новоселиця, нині районний центр. Тут мешкав лірник XIX ст. Мерешко, а нині — бандурист М. Сарма-Соколовський, які належать відповідно до новомосковського „куща". У Перещепиному Новомосковського району був лірник Платон, знищений радянським режимом у 1930-х рр.*

До ***Павлоградського*** *„куща" належать лірник XVIII ст. Йосип і Степан Мацура.*

До ***Апостолівського*** *„куща" — Олексій Нирко — переїхав у 1964 р. до Ялти, та Віктор Кириленко.*

Найхарактернішим щодо передання у спадок і примноження традицій кобзарства є підгороднянський „кущ" бандуристів. Простеживши зв'язок від учня до вчителя, зауважуємо безперервність і збагачення кобзарських традицій, притаманних загалом кобзарським реґіонам в усій Україні. А звідси — багатство і спадкоємність технічних прийомів, репертуару, розкутість і неповторність кожного окремого майстра, про що йтиметься далі.

Підгороднянський кобзар ***Іван Старченко-Лященко*** *(1863—1934) належав до останніх представників давнього кобзарства і був учнем полтавського кобзаря Ф. Кушнерика. Він жив в епоху, коли традиційне кобзарство, уособленням якого була відокремлена у своїх творчих пошуках особистість, зазнавало видозмін. Окремого індивіда підпорядковували колективним вимогам, скеровуючи його в ансамблі, капели тощо. Немає сумніву, що усе це робили не лише для пришвидшення процесів так званої колективної творчости, але й для спрощення контролю за виконавцями. За реєстром, який уклав Б. Жеплинський*[25]*, І. Старченко-*

[25] Жеплинський Б. Реєстр народних співців-музикантів...

Лященко або загинув під час сталінських репресій, або помер від голоду у 1930-х pp.

У піснях, які виконував підгороднянський бандурист, знайшли своє відображення проблеми селянського побуту, повсякденної праці, але особливо зворушливо оспівано ним цнотливість народної моралі та звичаїв.

З посиланням на І. Шаповала[26] називаємо декілька пісень з репертуару І. Старченка-Лященка: „Ой зашуміли луги ще й бистрії ріки“, „Зійшов місяць на Вкраїні“, „На високій дуже кручі“, „Ой піду я лугом“, „Про революцію“, „Про селян-незаможників“, „Удовицю я любив“, „Била жінка чоловіка“, „Киселик“, „Про Хому та Ярему“, а також думи „Буря на Чорному морі“ і „Про втечу трьох братів з Азова“.

Кобзарську справу І. Старченка-Лященко у Підгородньому продовжили І. Бут та О. Коваль.

***Іван Бут** (1886—1948) започаткував створення перших струнних ансамблів у своєму селі, в яких серед інших інструментів лунала і власноруч зроблена бандура. Орієнтовно репертуар ансамблю, яким він керував, був такий: „Ой гук, мати, гук!“, „Зібралися всі бурлаки“, „Ой п'є Байда“, „Про Івана Сірка“, „У містечку Богуславку“, „Про Морозенка“, „Їхав козак за Дунай“, „Ой на горі та женці жнуть“, „Думи мої, думи“, „Реве та стогне Дніпр широкий“, „На кладочці умивалась“ та багато інших[27].*

Про високий рівень майстерної гри І. Бута на бандурі свідчить хоч би те, що коли 1928 р. до Підгородньої завітав відомий оперний співак І. Паторжинський, то під час виконання декількох пісень йому акомпанував цей бандурист[28].

І. Бут був особисто знайомий з Д. Яворницьким, якому представив двох своїх учнів-бандуристів — О. Коваля та О. Солодкого, котрі стали згодом ще й умілими майстрами з виготовлення бандур та різьбярства. Він, без сумніву, був помітною постаттю у справі національно-культурного відродження на селі у 1930-х pp. Проте така діяльність не відповідала „інтернаціональній“ політиці панівної партії, через що усебічно обдарованій особистості довелося пережити трагедію у період сталінських репресій.

***Олексій Коваль** (1909—1979), як і його вчитель, був доволі колоритною особою на селі й знаний в Україні. Як колись у давнину козаки, він з бандурою пройшов війну аж до переможного кінця у Берліні, підносячи бойовий дух побратимів по зброї. Репертуар бандуриста включав як пісні давнього походження, так і новостворені пісні радянської доби. Серед них такі: „Ой літа орел“, „Заповіт“, „Тополя“, „Думи мої“, „Реве та стогне Дніпр широкий“, „Взяв би я бандуру“, „Ой не стелися, хрещатий барвінку“, „Та забіліли сніги“, „Їхав козак на війноньку“, „Як за дальнім небосхилом“, „Гей, чого ти розквітаєш, колгоспнеє поле“, „Заповіт бухгалтера“, „Нет на свете края“ та багато інших.*

Олексій Коваль — один з найталановитіших представників традиційного кобзарства другої половини XX ст. не лише на Дніпропетров-

[26] Шаповал І. Взяв би я бандуру.— Дніпропетровськ, 1991.— С. 17.

[27] Долгов М., Шаповал І. За жупан та вуса // Бористен.— 1992.— № 1.

[28] З архівних матеріалів І. Шаповала.— № 353.

щині, а й в Україні. Крім того, він глибоко знав побут українців, звичаї та ремесла. Під час співу досить уміло імпровізував. Виступав у багатьох містах України, а також на запрошення П. Жура, одного з упорядників „Шевченківського словника“, у 1973 р. дав концерт перед студентами Ленінградської академії художеств. Пошановуючи його багатогранний талант й просто як людину щедру, щиру, мудру і безкорисливу, в нього бували не лише односельці й гості з Дніпропетровщини. Серед них відомі письменники, вчені, бандуристи з областей України, а також культурні діячі з інших країн. Зацькований владними структурами за свої національні почуття, О. Коваль пішов з життя у 70 років. Він був гідним продовжувачем кобзарської справи своїх учителів І. Старченка-Лященка, І. Бута, Ф. Часника. Після себе залишив учнів, серед яких — відомі бандуристи І. Скотаренко та Леся Коваль.

Автор дослідження був знайомий свого часу з ***Іваном Скотаренком*** *(1936—1992), гра якого відзначалася розлогими переграми. Незважаючи на те, що він навчився грати у 40-річному віці (а до того весь час працював на одному з металургійних заводів), зумів досягнути певних успіхів. Навіть створив мелодії на вірші Т. Шевченка (поема „Кавказ“) та Лесі Українки („Місяць тихесенький“). Останні кілька років І. Скотаренко постійно співав для відвідувачів будинку-музею Д. Яворницького. Він став лауреатом Всеукраїнського фестиваю кобзарського мистецтва, присвяченого 175 річниці від дня народження Тараса Шевченка.*

У Підгородньому мешкає представниця фемінізованого кобзарства, донька О. Коваля, знана на Дніпропетровщині бандуристка ***Леся Коваль*** *(1939 р. н.). Умовно її творчість можна віднести до традиційного кобзарства. Особливістю творчости Лесі Коваль є те, що вона не тільки сама концертує по Україні, але й заохочує до гри на бандурі вихованців дошкільних і шкільних закладів, береже і примножує кобзарські традиції попередніх поколінь підгороднянських бандуристів.*

Поширення виступів жінок у колективах бандуристів, починаючи з 30-х рр. XX ст., дало змогу відкрити нові таланти з різних реґіонів України. Серед них — Людмила Посікіра, Марія Яницька, Галина Береза-Топоровська, Тетяна Лобода та інші[29]*, а на Дніпропетровщині — Лідія Воріна (дівоче прізвище Проскура), незмінний керівник ансамблю бандуристок „Чарівниці“ та організатор ансамблю-супутника у містечку Самійлівка Саратовської области Росії, де компактно проживають українці, Марія Киричко, Леся Барвінок-Грогуленко.*

В історії кобзарства Придніпровського реґіону та й загалом в Україні ***Леся Барвінок*** *(псевдонім Олександри Сахно) є однією з найперших жінок-бандуристок. Свої перші виступи вона розпочинала з гастролей в Україні, на Кубані, в Росії у складі капели відомого решетилівського бандуриста В. Осадька 1926 р. До речі, В. Кабачок в одному зі своїх листів до Г. Хоткевича (від 22 лютого 1928 р.) згадує цей колектив*[30]*.*

Леся Барвінок мала голос широкого діапазону — від меццо-сопрано до сопрано драматичного. Відповідно до цього її репертуар, враховуючи те, що вона виконувала жіночу партію, загалом помітно відрізнявся від

[29] Правдюк О. Кобзарське мистецтво в ювілейний Шевченківський рік // Бандура (Нью-Йорк).— 1990.— № 31—32.

[30] Хоткевич Г. Коло не замикається // Родовід.— 1993.— № 6.

репертуару представників традиційного кобзарства. У виконанні бандуристки лунали такі твори: „Тополя“, „Ой зірву я з рожі квітку“, „По опеньки я ходила“, „Ой дівчино, шумить гай“, „Посадила огірочки“, „Черевички“, „Місяць на небі“, „Скажи мені правду, мій добрий козаче“, „Гуцулка Ксеня“, „На вгороді квітки в'ються“, „Киселик“, „Ми — ковалі“ та інші.

*У 1937 р. радянські каральні органи активізували кампанію цькування українських бандуристів у пресі: „Через абсолютну безконтрольність і злочинну байдужість організаторів [...] пропускається явно ворожий матеріал. Сумнівні бандуристи [...] під виглядом народної творчості протягують старий націоналістичний мотлох“[31]. При зустрічі з нами Леся Барвінок (Грогуленко) підтвердила ці факти: „Це вже, коли ми робили в Нікопольській капелі, то не можна було у костюмах українських виступати. Виступали у цивільному — чорні юбки, жилет і білі блузки. І фотографії у мене єсть [...] Дають документи на виїзд [концертні виступи по району.— **М. Д.**] [...] — наказували, щоб ніякого національного. Затверджували репертуар — відступать не можна було ні на шаг“[32].*

Початок концертних виступів Лесі Барвінок припадає на короткий період українського відродження кінця 20-х — початку 30-х рр. XX ст. Саме тоді, на відміну від усталених індивідуальних виступів представників традиційного кобзарства, набули поширення виступи бандуристів у складі дуетів, тріо, ансамблів, капел тощо, започаткованих ще у 1912 р. в Харкові Г. Хоткевичем. Вважаємо, що до характерних змін, які сталися у традиційному кобзарстві, варто віднести залучення під час концертних виступів до складу чоловічих кобзарських колективів і жінок-бандуристок у 1926 р. Тоді на шкоду харківському способові гри на бандурі як технічно складнішому, але й більш виражальному, почали широко запроваджувати полтавсько-київський задля полегшення опанування гри початківцями.

Як бачимо зі спогадів Лесі Барвінок, їй довелося пережити після періоду відродження і часи насильницької русифікації в Україні, коли втручання владних структур у культурно-мистецьке життя творчих колективів стало нормою. Життєвий і творчий шлях Лесі Барвінок — це типовий приклад змін, яких зазнало традиційне кобзарство, починаючи з другої чверти XX ст.

До нікопольського „куща“ бандуристів, окрім Лесі Барвінок, належав її чоловік Ф. Грогуленко, за фахом інженер вуглевидобувної промисловости, організатор і перший керівник Нікопольської капели бандуристів. Цікаво, що він самотужки виготовив декілька бандур.

Нікопольський „кущ“ представлено також династією Ясинських та М. Топчієм. Тут розпочинали свою кобзарську діяльність О. Нирко та знаний на Апостолівщині В. Кириленко, активний збирач пісенного фольклору.

Старійшина династії Ясинських Іван — селянин, який навчився грати на бандурі у кінці XIX ст. в одного з одеських кобзарів. Причому, як

[31] Ківенко Я. Гаврило вийшов на естраду // Ленінська зміна.— 1935.— 16 січ.
[32] Долгов М. Її доля // Українська культура.— 1993.— № 1.

стверджує його онук Тарас, навчився грати тільки для себе, а не для публічних виступів.

Один із синів І. Ясинського, Антін, мешкаючи на Одещині, перейняв мистецтво гри від представника давньої кобзарської школи Лозинського. Від 1945 до 1959 р. А. Ясинський очолював капелу бандуристів Нікопольського південно-трубного заводу.

Пошлемося на думку одного з керівників Нікопольської капели О. Нирка, який очолював її з 1959 по 1964 р. Ця думка певною мірою дає уявлення про особистість Антона Ясинського: „Як людина і музикант був виняtково скромним і добросовісним. Рідну мову України ставив понад усе. Знав давні історичні леґенди та перекази. Майстерно декламував народні поетичні твори „Смерть козака-отамана“ та інші. Молився на Т. Шевченка, на столі був „Кобзар“. Діти й онуки Ясинського залишилися вірні рідній мові і кобзі на все життя. Сам він був великим музикантом-патріотом, палким пропаґандистом кобзарського мистецтва“[33].

Нікопольський бандурист А. Ясинський продовжив і розвинув кобзарські традиції, започатковані в їхній сім'ї батьком. У нових умовах уже радянської дійсности йому довелося бути причетним до тих змін, що намітилися у кобзарстві. Готуючи та організовуючи виступи нікопольських колективів бандуристів, у тому числі із залученням жінок-бандуристок, відчував з боку партійного керівництва тиск з метою заідеологізувати репертуар, хоча й у дещо слабших формах, бо то був період хрущовської „відлиги“.

***Тарас Ясинський**, 1919 р. н., представник третього покоління династії Ясинських. Він ще далі відійшов від традиційних засад кобзарства, бо виступає разом з дружиною, яка співає. На їхньому прикладі простежуємо поєднання фольклору й художньої самодіяльности, про яке відомий сучасний дослідник В. Гусєв писав, що це — „мистецтво справді самодіяльне, яке існує насамперед для самих його творців і виконавців, для самих нас, і лише вже потім — для слухачів та глядачів“*[34].

У репертуарі, яким послуговується Т. Ясинський, є давні народні пісні, а в останнє десятиріччя XX ст. з'явилися й пісні про січових стрільців, воїнів УПА тощо. Переважно це пісні ліричного спрямування: „Стоїть гора високая“, „По діброві вітер віє“, „Ой чиє ж то жито“, „Горіла сосна“, „Ой дівчина по гриби ходила“, „Час рікою пливе“ та інші. Є пісні повстанські — „Там під Львівським замком“, січовиків — „Повіяв вітер степовий“, радянських партизанів — „Партизанська“, а також жартівливі: „Очерет лугом іде“, „Добрий день, моя сусідко“ тощо.

Зазначимо, що, на відміну від репертуару представників традиційного кобзарства, репертуар Т. Ясинського збагачений піснями, призначеними для жіночих партій. Не виключено, що репертуар бандуриста певною мірою добирається з кон'юнктурних міркувань та з урахуванням реалій сьогодення.

*Представник четвертого покоління кобзарської династії Ясинських — **Віктор Ясинський**, 1938 р. н.,— повністю відійшов від тради-*

[33] З архівних матеріалів І. Шаповала, № 343.

[34] Гусев В. Эстетика фольклора.— Ленинград, 1967.— С. 269.

ційного напряму в кобзарстві й виступає лише як учасник художньої самодіяльности.

Помітною постаттю не лише на Нікопольщині, але й у Придніпровському реґіоні був ***Микола Топчій*** *(1926—1996). На сцені нікопольського будинку культури розкрилося творче обдарування його як самодіяльного актора, якому пророкували долю оперного співака*[35]*. М. Топчій обрав шлях бандуриста. Одним з перших його вчителів гри на бандурі був А. Ясинський.*

У 28-річному віці він написав перший твір — „Думу про кошового отамана Чортомлицької Січі Івана Дмитровича Сірка" у співавторстві з відомим краєзнавцем П. Богушем. Проте в 1954 р. його не можна було виконувати на сцені через невідповідність соціалістичній ідеології. У Львові цей твір у виконанні нікопольського бандуриста вперше пролунав у 1994 р. в Домініканському соборі під час фестивалю кобзарського мистецтва.

Ранні пісенні твори М. Топчія позначені духом того часу, в якому він жив, і не цілком довершені у мелодійному плані. До того ж це переважно пісні на слова російських поетів. В останнє десятиріччя минулого століття з'явилися його нові пісні як на власні вірші, так і на слова інших поетів. Це — „Моє Придніпров'я", „Мої літа". У них автор щиро говорить про те, чого не можна було сказати раніше, коли за національні почуття переслідували. Декілька пісень М. Топчій створив на слова Н. Дуфенюк („Веснянка", „Розцвіла любов", „Надія матері").

У пісенному репертуарі нікопольського бандуриста немало старовинних козацьких пісень, деякі з яких він перейняв від свого батька,— „Складемося по таляру", „За байраком байрак", „Я сьогодні щось дуже сумую", „Про Саву Чалого", „Там, де Ятрань круто в'ється", „Дума про Івана Сірка", „Чорна рілля", „Не пий, козаче" тощо.

М. Топчій усе своє життя, за винятком тих років, коли його під час війни примусово вивезли до Німеччини, прожив на землях колишньої Микитинської Січі. В останнє десятиріччя він сповідував мандрівний спосіб життя, наслідуючи таким чином давніх кобзарів. З 1986 р., майже повністю втративши зір, нікопольський бандурист ходив з поводирем. З 1990 р. він активно працював над відродженням „Просвіти", козацтва і кобзарства на Нікопольщині.

Олексій Нирко *народився 1926 р. у селі Мар'янському на козацьких землях Апостолівщини. Цікаво, що у десятирічному віці першим його вчителем гри на струнних інструментах став галичанин, колишній січовий стрілець Лука Карамельський. У 1949 р. почав навчання у Львівській державній консерваторії ім. М. Лисенка. Від 1950 до 1956 р. за політичні переконання О. Нирка було позбавлено волі й заслано спочатку до пермських, а згодом — до кизильських таборів.*

Безпосередньо став кобзарювати після звільнення у 1956 р. та повернення у село Нова Січ, куди переїхали батьки ще у 1926 р. Першими консультантами у мистецькому оволодінні грою на бандурі, за його визнанням, були відомі майстри кобзарської справи А. Омельченко, А. Бобир і В. Герасимчук. Останнього, на переконання О. Нирка, він уважав

[35] Ярков В. Кобзар з Нікополя // Культура і життя.— 1986.— 12 жовт.

„кобзарською совістю України, неперевершеним авторитетом кобзарського мистецтва“[36].

Від 1959 до 1964 р. він керував Нікопольською капелою, перейнявши її від А. Ясинського. На цьому закінчується короткий період кобзарської діяльности О. Нирка в Нікополі та на Апостолівщині.

З 1964 р. почалася надзвичайно плідна просвітницько-концертна праця бандуриста у Криму, яка триває досі. Свій талант педагога й організатора він присвячує пропаґанді та відродженню кобзарських традицій на кримській землі, а з 1980 р. — на Кубані, у станицях Новомінській, Сіверській, Уманській та в місті Краснодарі. Упродовж більш ніж тридцяти років з його ініціативи формується Кримсько-Кубанська кобзарська школа. За сприянням О. Нирка у 1984 р. в Ялті відкрито Музей кобзарства Криму й Кубані.

О. Нирко має своїх учнів і послідовників. Серед них відомі нині в Україні бандуристи В. Кириленко з Апостолівщини, Остап Кіндрачук з Ялти (колишній морський капітан) та інші.

У Криму О. Нирко відродив у видозміненій формі кобзарське мистецтво, яке представляли тут від XIX ст. такі бандуристи, як Карпо Лудильник із Сімферополя, Андрій Цемко та Володимир Шаленко з Ялти, керівник сімферопольського тріо (1948 р.) Леонід Криволет, Марко Ковальський, котрий керував ансамблем бандуристів Сімферопольського району в 1953 р., та інші.

Колишній нікопольський бандурист активно впроваджує принципи новітнього кобзарства, організовуючи у Криму й на Кубані тріо, ансамблі та капели — переважно дитячі й жіночі. Значних змін при цьому зазнає і репертуар, з яким виступають бандуристи. В його основі — українські народні пісні, але щораз більше звучить творів національної та світової класики („Балада про сурмачів“ І. Шамо, „Розцвіла над ставом червона калина“ М. Дінця, „А я у гай ходила“ М. Мельника, „Перепілочка“ — білоруська народна пісня, казахський народний танець „Кокпар“, „Вальс“ А. Іванова-Крамського, польська народна пісня „Зозуля“, „Чорноморський козак“ — танок з опери С. Гулака-Артемовського „Запорожець за Дунаєм“, „Ставок заснув“ Г. Пфейля, „Весняна пора“ Й.-С. Баха тощо).

Самодіяльна народна капела бандуристок ім. С. Руданського Ялтинського педучилища під керуванням О. Нирка неодноразово ставала лауреатом різних фестивалів, у тому числі й міжнародних, зокрема, фестивалів художньої самодіяльности у Ніцці, Марселі (Франція) 1979 р., в Угорщині 1993 р. та в Польщі 1996 р. Тим самим самобутнє кобзарське мистецтво належно представлене і за кордоном. Розширено репертуар і виражальні можливості бандури як інструмента.

Узагальнюючи сказане про представників нікопольського „куща“ бандуристів, необхідно ще раз наголосити на змінах, які сталися у кобзарстві протягом XX ст. Так, на прикладі родини Ясинських простежуємо поступовий перехід її представників від засад традиційного кобзарства (перше та друге покоління) до рівня учасників художньої самодіяльности (третє і четверте покоління). Це явище, з одного боку,

[36] З архівних матеріалів І. Шаповала, № 343.

можна трактувати як занепад традиційного кобзарства, а з другого — як певне пристосування кобзарського мистецтва до реалій сьогодення.

Типовий приклад змін, що сталися у кобзарстві XX ст., демонструє життєвий і творчий шлях однієї з перших жінок-бандуристок Лесі Барвінок. Жінок-бандуристок до початку XX ст. у традиційному кобзарстві не було. Виступи жінок не лише фемінізували репертуар, який до цього був пророгативою чоловіків, а й забезпечили тематичну різноплановість пісенного репертуару. Виникнення чоловічо-жіночих колективів бандуристів сприяло також збагаченню пісенної поліфонії.

Творчість іншого нікопольського бандуриста М. Топчія — це приклад того, як завдяки творчому обдаруванню самодіяльний актор пройшов шлях від напівпрофесіонала (закінчив музичне училище і певний час викладав у Нікопольському педучилищі) до пропаґандиста традиційних засад у кобзарстві.

Відомий нині бандурист-професіонал О. Нирко з апостолівського „куща" також є представником новітнього напряму в кобзарстві. Талановитий педагог, він активно пропаґує на Кримському півострові та на Кубані бандуру, популяризує кобзарське мистецтво за кордоном.

Земляк О. Нирка з Апостолівщини його учень ***Віктор Кириленко*** *(1930—1996) відомий на Придніпров'ї не лише як бандурист, а й як сумлінний збирач пісенних зразків свого реґіону. Про його прискіпливе ставлення до записування говорить той факт, що „Пісню про Саву Чалого" він розшукував майже сорок років, записавши в остаточному варіанті 25 строф. Ним підготований до друку збірник „Гей, гук, мати, гук!", до якого ввійшло понад 200 пісень і декілька записів обрядів у текстовому й нотному поданні.*

Представник новоселицького (новомосковського) „куща" ***Микола Сарма-Соколовський*** *народився 1910 р. у селі Хорошому Петропавлівського району Дніпропетровської области у сім'ї священика. Малювати вчився у Фотія Красицького, двоюрідного небожа Тараса Шевченка, та у Миргородській художньо-керамічній школі. Там же, у Миргороді, перейняв гру від кобзаря Івана Яроша, який учився в полтавського кобзаря Михайла Кравченка.*

У 1929 р. за причетність до Спілки української молоді в Дніпропетровську юнака за вироком судової „трійки" позбавили волі й відправили на п'ять років до таборів Карелії (УСЛОН, УСЛАГ, БЕЛБАЛТЛАГ). Загалом за участь у національному підпіллі, а після 1945 р. за зв'язки з УПА М. Сарма-Соколовський перебував майже двадцять років у радянських таборах. Він — один з багатьох тих талановитих українських патріотів, які творили табірне народне мистецтво радянської доби. Але ця тема має бути предметом окремого дослідження. Ось що писав в одному зі своїх листів, датованому 18 січня 1998 р., до автора цієї статті колишній політичний в'язень табору міста Інти, один з організаторів Інтівської капели бандуристів у 1952 р. Степан Мацура, який нині мешкає у місті Павлограді Дніпропетровської области: „Почали свій промисел [виготовляти бандури.— ***М. Д.****] з появою у нас у лагер[і] Миколи Соколовського, який сам ходив по бараках і гарно грав і співав з бандурою. Але він був недовго, десь через рік забрали на етап у Мордовію, но вже бажаючі зорганізувалися (під проводом Й. Сопіляка). Так само з помоччю М. Соколовського почали в столярному цеху виготовляти собі бандури і струни в електроцеху, де перемотували ел[ектричні] мо-*

тори. Маючи практику й навчання від Соколовського вже після його вчилися строїти, грати і співати самі".

Згадує С. Мацура і подію, яка сколихнула табірних в'язнів і начальство. Після смерти Сталіна капела виконала гімн УПА „Греми, греми, могутня пісне!":

Греми, греми, могутня пісне,
Як ті громи весняних бур!
Хай знає ворог ненависний,
Що наша грудь тверда, як мур!

Ми стали волі на сторожі
І їй не зрадимо ніде.
Пропадьте, духи ви негожі,—
Повстанська Армія іде!

За це капелян катували, а самому С. Мацурі понівечили пальці на обох руках.

М. Сармі-Соколовському після відбуття покарання у 1970-х рр. дозволили із сім'єю проживати у Ворошиловграді (тепер Луганськ). Тут відкрилася ще одна грань його таланту — поетична. Його поезії високого громадянського звучання друкувалися на сторінках обласних газет і „Літературної України", а згодом у часописах „Дніпро", „Жовтень", „Ранок". Після переїзду до міста Новоселиці (нинішній Новомосковськ) йому вдалося у 1980 р. видати свою першу поетичну збірку „На осонку літа" під псевдонімом Сарма[37].

У 1993 р. вийшла друком друга збірка М. Сарми-Соколовського під назвою „Анафема" (поема-дума). Автор вступної статті М. Шалата слушно зауважує: „У центрі поеми-думи [...] — Іван Мазепа, точніше, нещаслива доля України, Полтавська баталія, проте історичні медитації тут, як бачимо, сягають, з одного боку, часів Богдана Хмельницького, а з другого — нашої доби"[38].

1997 рік позначений виходом ще однієї збірки поета — „Коріння пам'яті"[39].

Самобутня і високохудожня поезія М. Сарми-Соколовського знаходить своїх прихильників не лише в Україні, а й за кордоном[40].

У поетичному доробку автора є твори, призначені для пісенного виконання під акомпанемент бандури, зокрема — „Кобзарські пісні", „Кобзарська жартівлива", „Сирітка" (переспів кобзарської пісні), „Кобзарський плач за матінкою", „Поминальна пісня", „Гуцульська коломийка під полтавську бандуру" (дві останні автор дослідження записав на магнітофон)[41].

---

[37] Сарма-Соколовський М. На осонку літа.— К., 1980.

[38] Сарма-Соколовський М. Анафема // Вісті з ратуші [Дрогобич].— 1993.— № 10.

[39] Сарма-Соколовський М. Коріння пам'яті.— К., 1997.

[40] Див.: Сарма-Соколовський М. Волосожар Карпатських сонетів // Визвольний шлях.— (Лондон).— 1992.— Кн. 8; його ж. Поезії // Нові дні [Торонто].— 1993.— № 519; Жеплинський Б. Вірний церкві, кобзі, Україні // Шлях перемоги (Львів; Мюнхен; Нью-Йорк).— 1993.— 11 груд.

[41] Світанкові струни Надпорожжя / Упоряд. М. Долгов.— Дніпропетровськ, 1995.— С. 89—92.

Репертуар М. Сарми-Соколовського істотно відрізняється від репертуару інших бандуристів зазначеного періоду, бо в ньому серед інших народних пісень знайшли місце пісні борні й протесту — „Більше надії, брати" (слова В. Чумака), „На смерть борця" (слова кобзаря Коробки з Миргорода), „З полтавського бою тікає король", „Гуцульська коломийка під полтавську бандуру" (слова і музика власні) тощо. Крім того, як пригадує колишній бандурист, він виконував такі пісенні твори: „Кисіль", „Ой у лісі хутірець, а там живе бондарець" (слова І. Доленка; співав ще М. Кравченко), „Капшуче, друже, братику мій" (слова І. Доленка; співав ще М. Кравченко), „Ой важу я важу на ту дівчину вражу", „Великодній дзвін" (музика власна), „Метелиця", „Кобзарський марш" і багато інших.

М. Сарма-Соколовський — один з останніх типових представників традиційного кобзарства. В основі його світогляду — християнська віра. До того ж, отець Микола як і його батько, священик УАПЦ. Під час Другої світової війни його висвятив у диякони майбутній кардинал УГКЦ Мирослав Іван Любачівський, а згодом майбутній єпископ Сильвестр — у священики.

З юнацьких років він був свідомим борцем з тоталітарною системою. Навіть у таборах не покидав бандури, піднімаючи гордою піснею дух в'язнів. Лише у похилому віці, а особливо після проголошення незалежности України, він отримав новий імпульс для виявлення творчих можливостей і змінив струни бандури на поетичне слово.

Поряд з багатьма названими нами українськими бандуристами, які перебували в опозиції до радянського режиму і яким довелося розділити долю в'язнів радянських таборів, були й інші бандуристи Дніпропетровщини (Січеславщини).

*Це передовсім **Василь Носачівський** (1885—1961) — керівник капели бандуристів колективу Брянського заводу (нині металургійний завод ім. Петровського). Приводом для його арешту послужила складена ним „Пісня про Якіра". Через кілька днів Якіра було оголошено „ворогом народу", а виконавця пісні відправлено на п'ять років до казахських таборів. Але й там В. Носачівський, не маючи бандури, зробив собі цитру й грав на ній.*

***Варфолюк** і **Єретик**. Зі слів бандуриста А. Марченка відомо лише, що до війни вони працювали в обласному Будинку вчителя. Репресовані. Подальша їхня доля невідома.*

***Федір Закора** (1906—1987). Репресований за так званий український буржуазний націоналізм. Оскільки був ще й майстром з виготовлення бандур, то в таборі змайстрував собі бандуру. Рідкісний факт: крім пісень, кодацький (родом з Кодака — окраїни Дніпропетровська) бандурист виконував псалми[42].*

***Михайло Трубка**. Керував гуртком бандуристів при заводському клубі ім. Комінтерну в Дніпропетровську. Виступав у тріо з В. Носачівським і В. Маковцевим. Репресований за те, що під час німецької окупації грав перед початком сеансів у кінотеатрі. Подальша його доля невідома.*

---

[42] Баран М. Із козацького роду // Музика.— 1993.— № 2.

Прокіп Маловичко. *Бандурист з нижньодніпровського „куща". Знищений 1934 р. у числі 200 бандуристів, яких забрали на так званий з'їзд у Харкові.*

Іван Бут *(1886—1947). Непересічна постать у плані поєднання і вираження людських здібностей в одній особі. Репресований. Відбув десять років таборів, обслуговуючи гідростанцію у Сибіру.*

Борис Калнин *(1895—1946). Керівник Кам'янської (нині місто Дніпродзержинськ) капели бандуристів. Колишній офіцер армії Врангеля. Батьки його родом з Прибалтики. Репресований одразу після закінчення Другої світової війни, невдовзі помер у таборі.*

Сергій Лобко *(1889—1974). Стояв біля джерел Кам'янської капели бандуристів. Відомий майстер-краснодеревник. Виготовив понад сто самобутніх бандур*[43]*. Декілька років пробув у в'язниці. Йому інкриміновано зв'язки з білогвардійськими та націоналістичними осередками.*

Василь Куриленко *(1907—1970). Бандурист і викладач української мови та літератури, звинувачений в „українському буржуазному націоналізмі". У камерах попереднього слідства зазнав тортур, унаслідок чого залишився калікою на все життя. У 1968 р. фірма „Мелодія" випустила грамплатівку з піснями на слова П. Тичини, В. Сосюри, І. Немировича, Д. Луценка. Автором мелодій і виконавцем був В. Куриленко. Загалом він написав понад п'ятдесят пісень на слова українських поетів. З багатьма з них був особисто знайомий. Талант бандуриста належним чином поцінований професіоналами — народним артистом СРСР І. Козловським і композитором Ю. Шапоріним: „Ми прослухали співака й композитора-бандуриста Куриленка Василя Пилиповича, який являє безсумнівний інтерес [...] Ознайомлення широкої аудиторії з його виконавською творчістю було б закономірним і лише могло б доповнити святкові дні декади Українського мистецтва"*[44]*.*

Під час Другої світової війни В. Куриленко ходив з бандурою по селах, ведучи антифашистську агітацію[45]*.*

Олексій Нирко, *1926 р. н. Під час навчання у Львівській консерваторії у 1950 р. звинувачений у націоналізмі й засуджений на п'ять років таборів (попередній термін десять років було скорочено). Ще раніше, в 1938 р. був репресований його батько.*

Олексій Коваль. *Закінчив війну в Берліні. Зацькований за націоналізм, пішов із життя у 1979 р., наклавши на себе руки.*

Як бачимо, репресивний апарат комуністичної диктатури до числа своїх жертв одними з перших зарахував бандуристів — носіїв волелюбного духу української нації. Їх було нищено сотнями. Але ті з них, кому судилося, пройшовши жорстокі випробування долі, повернутися з таборів, залишилися нескореними і відданними своїй бандурі та рідній Україні.

До запорізького „куща" бандуристів належав один з найстарших і найвідоміших запорізьких бандуристів, творець нових пісень ***Григорій Цибка*** *(1878—1948). Зі скупих повідомлень деяких друкованих джерел*

---

[43] Сота бандура Сергія Лобка // Молодь України.— 1969.— 24 трав.

[44] З архівних матеріалів В. Куриленка: Копія листа І. Козловського та Ю. Шапоріна заступникові міністра культури УРСР Чабаненкові І. І.— 1960.— 20 лист.

[45] Немирович І. Про що повідала кобза... // Україна.— 1965.— № 49.



Ансабль кобзарів Всеукраїнського об'єднання під батутою Василя Осадька. *1925 р.*
Перший ряд зліва направо: Клавдія Ткаченко (Зірка), Фросина Рудобашта (Бондарівна); другий ряд — Іван Пужай (Недобитий), Лень із Миргорода, Василь Осадько (з Решитилівки), Олександра Сахно - Грогуленко (Леся Барвінок)



Нікопольська капела бандуристів під батутою Федора Грогуленка. *1932 р.*
Зліва направо: Федір Грогуленко (другий);
Олександра Сахно - Грогуленко (Леся Барвінок, третя)



Кам'янська (м. Дніпродзержинськ) капела бандуристів
під батутою Сергія Лобка. *1937 р.* Перший ряд зліва
направо — Сергій Лобко; другий ряд — Борис Кальнин (третій)



Нікопольська капела бандуристів під батутою Олексія Нирка. *1957 р.*
Перший ряд зліва направо — Іван Ясинський (другий);
другий ряд — Олексій Нирко (другий), Антін Ясинський (четвертий);
третій ряд — Микола Топчій (четвертий), Віктор Кириленко (восьмий)

дізнаємося, що він був автором і виконавцем багатьох приспівок „яблучка" і сатиричних рядків про Симона Петлюру[46]. *В одному із джерел мовиться також, що Г. Цибка входив до складу колективу, в якому працювали відомі кобзарі П. Древченко, П. Гащенко, С. Пасюга. Зусиллями так званої колективної авторської творчости створено „Думу про військо Червоне, про Леніна-батька і синів його вірних"*[47].

Судячи зі сказаного, доходимо висновку, що Г. Цибка розпочинав свою діяльність як представник давньої школи кобзарства, але після Жовтневого перевороту в Росії повірив у зміни, які проводила нова влада, і своєю творчістю довів прихильність її догмам.

Василь Дезенко *(1903—1978) народився у селі Михайлівці Михайлівського району Запорізької области. Творчий шлях цього бандуриста тісно пов'язаний з Дніпропетровщиною, проте ще не досліджений. З його листів до І. Шаповала дізнаємося, що він був особисто знайомий з Д. Яворницьким*[48]. *Грати навчився у Ф. Часника. Приятелював з дніпропетровськими бандуристами В. Куриленком, О. Ковалем, Ф. Закорою, В. Носачівським, І. Рудасом та іншими*[49].

Вартим уваги є факт, який переконує у безстрашності бандуриста та його колег, які під проводом досвідчених лоцманів здійснили перехід через Дніпрові пороги. Це зробили троє бандуристів — О. Литвиненко (псевдонім Тополя), В. Луповецький (Круча) та В. Дезенко (Явір).

Бандурист брав активну участь у лекційно-концертній діяльності, яку проводили партійні органи в містах України, Криму, Кубані, Грузії, Росії та Азербайджану. Про агітаційно-пропагандистську спрямованість його виступів свідчать назви пісень — „Пісня ланкової", „Слава партії, слава Леніну", „Про 120 тракторів", „Ой чия ж то хата біла", „Посмутились куркулі", „Йдемо вперед", „Реве буря (марш Красного козацтва)", „Перша кінна", „Дума про легендарного полководця Віталія Примакова" тощо[50].

Крім того, в листі до І. Шаповала він повідомляв, що працював „позаштатним кореспондентом по збору етнографічно-лексичного та історичного матеріалу, який збирав на півдні України та Кубані"[51].

Свою творчу енергію запорозький бандурист спрямував на звеличення панівної ідеології тогочасних можновладців, що засвідчують пісні, слова до яких написав В. Дезенко, а музику — О. Чижевський. Одну з них „Моя Україна" автор присвятив Тарасові Шевченку. Ось деякі строфи:

О, моя Україно,
Краю чарівний!
Ой, як стало радісно
На землі моїй!
Гей, гей, на землі моїй!
У сім'ї радянській

[46] Українська народна поетична творчість. Твори: У 2 т.— К., 1958.— Т. 2.
[47] Див. про це: Правдюк О. Музичний фольклор // Історія української музики: У 6 т.— К., 1992.— Т. 2.
[48] З архівних матеріалів І. Шаповала, № 328.
[49] Там само.
[50] Там само.
[51] Там само.

Як мак розцвіла.
З російським народом
Ти щастя зберегла.
Гей, гей, щастя зберегла.

Пісню „Україна, край наш рідний“ (у тому ж співавторстві) присвячено 300-літньому ювілеєві Переяславської ради. У ній, як і в попередній пісні, звучить запопадлива вдячність „старшій сестрі“:

Україна, край наш рідний,
Буйним цвітом ти цвітеш.
Із Росією в братерстві
У майбутнє світле йдеш.

Триста років вже минуло,
Як народ наш побратавсь.
Із Москвою, як з сестрою,
Він навіки возз'єднавсь[52].

Цілком очевидно, що в художньо-естетичному плані ці твори не мають жодної цінности. Але варто наголосити на тому, що, крім явно заполітизованих творів, у репертуарі В. Дезенка було немало українських народних пісень, а саме: „Взяв би я бандуру“, „Думи мої, думи мої“, „Ой чого ти, дубе“, „Про Супруна“, „Про Байду“, „Ой літа орел“, „Гомін, гомін, гомін...“, „Кармелюк“, „Усі гори зеленіють“, „Про химеричку“, „Раз приходжу я додому“, „Оженився Герасим“, „Сіяв просо чоловік“, „Подружили — поженились“, „У місяці сентябрі“ та багато інших[53].

Таким чином, аналізуючи творчий шлях запорізького бандуриста В. Дезенка і порівнюючи його мистецькі засади із засадами представників традиційного кобзарства, помічаємо певні зміни. В юності В. Дезенко був вихований на героїчній історії запорізького козацтва і особисто знайомий з академіком Д. Яворницьким, який навіть давав йому переглянути статтю „Історія кобзи“ перед тим, як подати до друку. Водночас як людина освічена і така, що цілковито перейнялась ідеями російської диктатури, В. Дезенко був одразу задіяний пропаґандистським апаратом радянської влади. Цілком можливо, що йому важко було з'ясувати суть того, що відбувалось, а можливо, він повністю змирився з тим становищем, у якому опинився наш народ. Дослідження показує, що своєю творчістю В. Дезенко служив не українському народові, а комуністичним можновладцям і їхньому тоталітарному режимові, який нещадно експлуатував і нищив українську націю.

В останнє десятиріччя XX ст. у нових умовах розвитку національної культури кобзарство збереглось як вид уснопоетичного музичного

---

[52] Дезенко В., Чижевський О. Край наш рідний // Запорозька правда.— 1954.— 22 трав.

[53] З архівних матеріалів І. Шаповала, № 328.

мистецтва. Воно набуває професійного рівня не лише технічно, але й щодо виконавської майстерности загалом і є складовою сучасної української культури.

Кобзарство XX ст. на Дніпропетровщині та Запоріжжі має свою специфіку. Тут з особливою гостротою виявилися його характерні й специфічні риси. На Придніпров'ї розвиток традиційного кобзарства, яке сягнуло найвищого злету в добу козацько-селянських визвольних воєн, на початку XX ст., після більшовицького перевороту в Росії, був суттєво загальмований. Оскільки нова влада вважала анахронізмом усе національне, яке нібито заважає суспільству рухатися вперед, то воно зазнавало переслідувань.

Нищення укладу, традицій і самих носіїв кобзарського мистецтва тоталітарним режимом, з одного боку, та зведення представників новітнього покоління бандуристів у колективні утворення — з другого, силоміць перервало зв'язок з традиційним кобзарством.

Таким чином, відірвані від традиційних джерел кобзарства, і бандуристи-аматори, які втрачали свою комунікативну й громадську роль, і бандуристи-професіонали, які, здобувши музичну освіту, досягли віртуозности виконання, ототожнилися із загалом співців-музик, котрі грають на інших інструментах.

Бандуристи, які стали майстрами професійної сцени, мають, як звичайно, вищу музичну освіту і грають в ансамблях, капелах тощо. У своїй творчості вони вдаються до імпровізації, яка полягає в обробці та аранжуванні пісенного матеріалу. Творчий процес при цьому має ознаки композиторської діяльности. Різниця полягає в тому, що вони створюють музичні варіанти до уже існуючих мелодій, написаних їхніми попередниками. Це не новаторський процес, бо стосується видозмін твору, для виконання його на бандурі, які йдуть від практики національної і світової музичної культури. До відомих імпровізаторів сучасного кобзарського мистецтва належать Г. Хоткевич, Ю. Сінгалевич, В. Щербина, С. Баштан, А. Омельченко, М. Лобко та інші.

Узагальнюючи сказане, доходимо висновку, що з початку XX ст. у традиційному кобзарстві відбулися помітні зміни. Вони були пов'язані з тими процесами, що сталися у суспільстві й вплинули на місце і роль кобзаря у народному середовищі.

Так, досліджуваний нами Придніпровський реґіон упродовж кількох століть був козацьким, а отже, і кобзарським. Але після знищення Запорозької Січі переслідування представників кобзарства не припинялося до 1990 р.

І якщо до початку XX ст. творчість кобзарів, бандуристів і лірників виконувала комунікативну й художньо-естетичну функції, то з другої чверти XX ст. — лише художньо-естетичну.

Кобзарські звичаї та обряди завжди опиралися на принципи християнської моралі й віросповідання, які становили основу кобзарського світогляду. Але під тиском аґресивного атеїзму почалося нищення не лише основних засад християнського віровчення, а й кобзарства, особливо тих його носіїв, які були в опозиції до колоніального режиму в Україні. Російське самодержавство дуже суворо переслідувало бандуристів, кобзарів і лірників, зокрема, під приводом боротьби з жебрацтвом, а насправді за їхній національно-патріотичний дух.

За радянської влади, лякаючи народ жупелом українського буржуазного націоналізму, багатьох народних співців-музикантів не лише інтернували до сибірських таборів, а й фізично знищували. Проте були й такі, які мимоволі, несвідомо чи навіть усвідомлено пристосовувалися до існуючої тоталітарної системи і навіть були її запопадливими прислужниками.

Майже до кінця першої чверти XX ст. кобзарями, бандуристами й лірниками були лише чоловіки, а з другої чверти XX ст. в новоутворених капелах були й жінки. Відбулася часткова фемінізація кобзарства, у тому числі й репертуару кобзарів.

Ще на початку XX ст. переважна більшість кобзарів, сліпих від народження або внаслідок каліцтва, ходили у супроводі поводиря, заробляючи собі на життя грою та співом. А з другої чверти XX ст. той, хто грав на бандурі, уже мав якийсь інший фах, віддаючись кобзарству лише на дозвіллі, а повністю — з виходом на пенсію.

Якщо до першої чверти XX ст. кобзарі могли вільно пересуватися у сільській місцевості (з частковим обмеженням у містах), то за радянської влади концертні виступи бандуристів у складі дуетів, тріо, ансамблів, капел відбувалися за суворо цензурованим репертуаром і конкретно визначеним маршрутом. Самовільне їхнє пересування і виступи були заборонені.

Включно до другої чверти XX ст. бандуристи довільно добирали пісні до свого репертуару. А вже із зазначеного часу й аж до 1990 р. їхній репертуар добирався виняткову органами влади. Репертуар старосвітських бандуристів, кобзарів і лірників включав думи, псалми, канти, історичні пісні, різні народні пісенні твори, танки. У радянську ж добу, як звичайно, репертуар було обмежено ліричними піснями, здебільшого заполітизованими.

У XIX ст. кобзарі, бандуристи та лірники об'єднувалися в кобзарські братства задля захисту своїх прав і виживання в тогочасних суспільних умовах. А за радянських часів їх звели в ансамблі, капели, підпорядкувавши відділам культури, які фактично здійснювали керівництво і контроль за виступами бандуристів. Лише у 1991 р. утворено Спілку кобзарів України, основна діяльність якої спрямована на відродження як традиційного, так і сучасного кобзарства задля побудови Української держави.

Упродовж XIX ст. у братствах практикувалося індивідуальне виховання і навчання досвідченим майстром (панотцем) учнів-послідовників з додержанням статутних вимог і ритуалів. А з другої половини XX ст. почалася загальна підготовка бандуристів-виконавців. З цією метою було відкрито гуртки і класи в музичних школах, училищах, консерваторіях без урахування попереднього досвіду традиційного кобзарства. У 1990 р. в Україні уперше створено спеціалізовані кобзарські школи для юнаків у селі Стритівці та в місті Переяславі-Хмельницькому Київської області на засадах традиційного кобзарства.

Якщо раніше кобзарі сповідували два рівноправні способи гри на кобзі — харківсько-полтавський і чернігівсько-київський, то з другої половини XX ст. залишився тільки один спосіб — чернігівсько-київський. З 80-х рр. XX ст. відомий бандурист В. Мішалов у діаспорі відродив харківсько-полтавський спосіб гри.

До другої чверти XX ст. кобзарі грали на кобзах, бандурах, лірах, торбанах, а з другої половини XX ст. — лише на бандурах. В останнє десятиріччя XX ст. В. Нечепа, М. Хай відродили гру на лірі, а М. Будник і В. Кушпет — на кобзі.

У XIX ст. збиранням фольклорних матеріалів займалися переважно вчені та культурні діячі. А вже з другої половини XX ст. до цієї роботи долучилися і бандуристи, зокрема, Г. Ільченко, В. Кириленко, С. Мацура та інші.

Кобзарське мистецтво було й надалі залишається могутнім струменем духовного потенціалу українського народу, виявом його нескорености і незнищенного прагнення до волі.

Микола ДОЛГОВ

УКРАЇНСЬКИЙ ФЕНОМЕН КУБАНСЬКОГО КОБЗАРСТВА

Функціонування у просторі й часі кубанського кобзарства як органічної й самодостатньої частини української народної культури має свою історію, наповнену болісними періодами згасання та яскравих спалахів, що відбувались у складних умовах воєнного і мирного життя запорізько-чорноморсько-кубанського козацтва. Постулатним є той факт, що кобзарство — це національне явище, якому немає аналога у світовій культурі,— було перенесено на Кубань наприкінці XVIII ст. разом з першими запорожцями-переселенцями. Хронологічно це сталося через 17 років після зруйнування Запорізької Січі й закріпачення селян, коли ще тривав „неписьмовий" період існування кобзарства, пов'язаний з козацтвом. За словами теоретика і практика кобзарського мистецтва Гната Хоткевича, саме козацький період української історії був найсприятливішим „для прояву музикального духу народу", кобзар — творець історичних пісень і дум — був „кість від кості козака, ломав з ним походи, терпів усякі злидні, ділив горе і радість", а призначенням кобзи було „виражати глибокий душевний рух, співати горе"[1]. У військових походах і битвах, у часи відпочинку і мирні чи святкові дні — скрізь козака-кобзаря супроводжувала кобза, що дало підставу анонімному створювачеві думи про Ригоренка назвати її (кобзу) „подорожньою", а Пантелеймонові Кулішу констатувати: „Бандура і пісня заступали в старовину перше місце після піднесення душі до Бога"[2]. Отже, період від XVI — до третьої чверті XVIII ст. був епохальним і в історії народу, коли слово „козак" ідентифікувалось з Україною, і в історії кобзарства, яке сформувалось і розвинулось на тлі козацької доби.

Після трагічного для України 1775 р. козаки розбрелися по світу, а кобзар-воїн перестав бути їхнім співцем. Це сприяло суттєвим змінам у функціонуванні кобзарства і становленні нового типу кобзаря — мандрівного незрячого, який підхопив кобзу з рук кобзаря-воїна. Разом з лірниками мандрівні кобзарі заспівали історичні пісні й думи історико-

---

[1] Хоткевич Г. Несколько слов об украинских бандуристах и лирниках // Этнографическое обозрение (Москва).— 1903.— № 2.— С. 88, 91.

[2] Там само.— С. 89.

епічного і побутового циклів, релігійно-моралізаторські псалми (під впливом лірників), а також побутові й гумористично-сатиричні пісні (під впливом фольклорного селянського та літературно-художнього джерел) і танцювальні мелодії.

Коли на зламі XVIII—XIX ст. „вірні" запорізькі козаки-лицарі почали обживати кубанські землі, вони психологічно вже відрізнялись від історичних запорожців — представників вільної козацької республіки, оскільки служили Російській імперії, яка знищила їхні територію, братство та певною мірою національну свідомість і в потоці їхньої ж крові розширювала на півдні свої кордони. З великою часткою вірогідності можна припустити, що ті кобзарі-козаки, які прийшли на Кубань разом з першими козаками-переселенцями, не могли вже бути співцями їхніх героїчних подвигів у нещодавній переможницькій війні Росії із султанською Туреччиною. Вони співали про славне козацьке минуле, співали в умовах і на тлі формування нового життя, пов'язаного з іншою війною, кавказькою, що тривала 70 років (1794—1864) під час колонізації Росією земель закубанських горців, Чечні та гірського Даґестану. І знову здійснювався неминучий трагічний злам психіки і світогляду козаків-запорожців, які, усупереч державним інтересам, мріяли побудувати на обітованій кубанській території справедливу й вільну державу, де люди житимуть за законами християнської моралі та січових адміністративно-економічних традицій; і знову писався довжелезний й нескінченний мартиролог козацьких жертв, а для поповнення рядів новими воїнами Росія періодично організовувала „планові" заселення причорноморсько-кубанських земель вихідцями головно зі Слобідської України.

Прикордонна військова служба чорноморських козаків у російській армії сприяла створенню чоловічого пісенного фонду, пов'язаного з підтримкою бойового духу, гуртового стройового кроку та прославленням поточних воєнних дій. Цілком природно, що за таких умов кобзарська традиційна пісня і дума були приречені на згасання, що, очевидно, швидко відбувалось протягом перших десятиріч XIX ст. Проте саме в цей період в Україні з появою перших збирачів кобзарського репертуару починається „письмова" доба в історії кобзарства, яка відкриває велику армію носіїв і творців невмирущої народної культури. Пристосовуючись до нових соціальних умов, утискувані, переслідувані, а часом і фізично знищувані, ці мандрівні незрячі носії і творці українського традиційного кобзарського репертуару своїми мистецтвом співати, грати, розповідати продовжують виконувати велику місію — підтримувати на належній висоті національний дух, свідомість, мораль, людську гідність, нарешті, індивідуальну майстерність та здобутки колективної творчости. У середовищі мандрівних незрячих кобзарів завжди відзначались найобдарованіші, „акцентуйовані"[3] особистості. Серед них: Остап Вересай (1803—1890), Іван Кравченко-Крюковський (1826—1885), Гнат Гончаренко (1835—1917), Михайло Кравченко (1858—1917), Терешко Пархоменко (1872—1910), Григорій Кожушко (1880—1924) та інші. Ідеальний тип акцентуйованого кобзаря відзначений синкретичністю, багатогранністю, поліфункційністю. Він — виконавець-інструмента-

[3] Термін німецького психіатра Карла Леонґарда. Див.: Леонгард Карл. Акцентированные личности.— К., 1981.

ліст і співак, поет, артист, філософ, історик, громадський діяч, знавець місцевих і сусідніх кобзарських традицій. Як виконавець він є представником певної реґіональної кобзарської школи і всім своїм нерозчленованим досвідом виражає народний професіоналізм. І саме багатогранністю і професіоналізмом зумовлені його постійна творча напруга, прагнення до саморозвитку і самовираження.

Деякі збирачі кобзарської творчости сприяли виділенню зі середовища „мандруючого братства" окремих представників, здатних до виступів на сцені, з чого почалось формування кобзаря концертного типу. Так, 28 вересня 1873 р. зусиллями М. Лисенка і О. Русова на засіданні південно-західного відділення Російського географічного товариства відбувся перший виступ О. Вересая. У наступних роках він грав на III Археологічному з'їзді, у петербурзьких аудиторіях різних товариств і комітетів. У 1902 р. на XII Харківському археологічному з'їзді відбувся безпрецедентний в історії кобзарства великий (у трьох відділах) етнографічний концерт кобзарів і лірників Харківської, Полтавської та Чернігівської губерній, який, за словами його організатора Г. Хоткевича, „громом прогремів по Україні і приніс з собою багато наслідків"[4]*. Цей виступ, як і сам з'їзд, мав велике значення для кобзарів і кобзарства, а також для становлення ще одного, „інтеліґентного", типу кобзаря — вихідця з міського середовища, який поєднав ознаки і народного (усного), і академічного (письмового) виконання. Саме до такого типу кобзаря належав Г. Хоткевич — за освітою інженер-технолог, за покликанням музикант, учений, культурний діяч*[5]*.*

Є документальні свідчення про те, що, починаючи з 80-х рр. XIX ст., кубанськими станицями мандрували українські незрячі кобзарі І. Кравченко-Крюковський, Г. Кожушко, І. Запорожченко (1872—1932). Катеринодарські газети на початку XX ст. не раз повідомляли про виступи кобзарів з України. Так, газета „Кубанские областные ведомости" від 2 березня 1903 р. оголосила про виступ Михайла Кравченка, що мав відбутися на засіданні Общества любителей изучения Кубанской области (далі — ОЛИКО), присвяченому пам'яті Т. Шевченка і відродженню мистецтва кобзарів у сучасних умовах[6]*. Про цей виступ кобзаря, який відбувся 7 березня 1903 р., а також про зроблене Симоном Петлюрою*[*] *повідомлення щодо українських кобзарів, є згадка в „Известиях ОЛИКО"*[7]*. Катеринодарська газета „Зоря" 19 жовтня 1906 р. від Просвітнього товариства дала оголошення про виступ українського кобзаря Ткаченка і повідомлення про кобзарів і лірників України й Ку-*

---

[4] Детальніше див.: Супрун Н. Кобзарський збір 1902 року // Дивосвіт Гната Хоткевича.— Харків, 1998.— С. 102—109.

[5] Супрун Н. Гнат Хоткевич — музикант: Музично-теоретичне дослідження.— Рівне, 1997.— С. 49—94.

[6] Слепов А. Рекомендательный список литературы, нотографии, дискографии, архивных документов по народному музыкальному творчеству Кубани (1810—1992 гг.) // Из культурного наследия славянского населения Кубани / Науч. ред. и сост. И. Бондарь.— Краснодар, 1999.— С. 217.

[*] Симон Петлюра восени 1902 р. під загрозою арешту виїхав на Кубань, де спочатку вчителював, а у 1903 р. на прохання кубанського історика Ф. Щербини, який працював над фундаментальною двотомною монографією „История кубанского казачьего войска", був залучений до розбору архівних матеріалів з кубанознавства.

[7] Известия ОЛИКО.— Екатеринодар, 1919.— Вып. 4.— С. 26, 219.

бані, а новоросійська газета „Черноморское побережье" від 19 січня 1905 р. — про лекцію-концерт Г. Хоткевича „Українські бандуристи і лірники", що мала відбутися в Катеринодарі й супроводжуватися виконанням дум „Буря на Чорному морі" і „Смерть в степу козака-бандурника"[8]. Г. Хоткевич гастролював у Катеринодарі й після повернення з політичної еміґрації, про що повідомила газета „Кубанский край" від 12 березня 1913 р., називаючи його Галайдою[9]. У ці роки робились спроби систематизувати відомості про кобзарів і кобзарство на Кубані, про що свідчать дві статті С. Фарфоровського. Одна з них — „Песни последних кобзарей на Кубани" — була надрукована у IV випуску філологічних записок (Воронеж, 1909.— С. 1—11), друга — „Кобзари на Кубани" — у 19-му томі збірника Харківського історико-філологічного товариства (Харьков, 1913.— С. 181—187). Автор статей не без суму констатує факт згасання кобзарських традицій на Кубані, пояснюючи це будівництвом залізниць і фабрик. Здається, ця причина не є переконливою, адже наявність Північно-Кавказької і Миколаївської залізниць не заважала, а навпаки, сприяла здійсненню українськими кобзарями подорожей на Кубань, Дон, у Крим. Головною причиною згасання кобзарства як в Україні, так і на Кубані було те, що кобзарів жорстоко переслідували як носіїв і проповідників національної ідеї, поширювачів знань про українську історію та вільне запорізьке козацтво. Із життєпису сумського кобзаря Г. Кожушка відомо, що коли він у 1907 р. ходив дворами Катеринодара, то був затриманий поліцією і разом з хлопцем-поводирем просидів декілька тижнів у тюрмі, після чого поетапно переводився до Ростовської і Харківської тюрем, аж поки його пішки не відправили додому[10].

Виникає запитання: чим живилася на Кубані кобзарська традиція, яка хоч і згасала протягом XIX ст., але не настільки, щоб зовсім зникнути? Адже чоловіча частина кубанського козацтва несла воєнно-прикордонну службу і швидко втратила звичай мати у своєму середовищі кобзарів-воїнів; до того ж на Кубані не були закладені традиції функціонування корпоративних кобзарських братств і шкіл. Відповідь на поставлене питання може бути одна: кубанське кобзарство під час кавказької війни існувало завдяки праці окремих кобзарів, зрячих і незрячих, для яких кобза була інструментом не вільного козака-воїна, а селянина-кріпака, вихідця зі середовища українських селян, котрими поповнювалася Кубанська область після кожної чергової „хвилі" переселення з України нових груп військового й невійськового люду (офіційно такі планові переселення здійснювалися у 1809—1811, 1821—1825, 1848—1849, 1863—1866 рр.). Якщо ж врахувати, що для більшости українських і кубанських кобзарів кобза була чи не єдиною годувальницею їхніх родин, то можна уявити, якої соціальної сили і громадянського змісту набували скромний музичний інструмент в руках „старця" та його спів, і чому так послідовно боролась імперія з носіями національної народної культури.

---

[8] Известия ОЛИКО.— С. 218.
[9] Там само.— С. 219.
[10] Лавров Ф. Кобзарі.— К., 1980.— С. 140—141.

За характеристикою Г. Хоткевича, на початку XX ст. український кобзар — це „забитий нащадок славних батьків", який, проте, незважаючи на складні умови свого існування, є єдиним охоронцем „деяких залишків старовини"[11]. *Очевидно, коли б Г. Хоткевичу судилось дослідити кобзарів і кобзарство Кубані, він би дав аналогічну — можливо, з деякими нюансами — характеристику носіям кубанської кобзарської генерації, виходячи з того, що вона являє собою український національний феномен, перенесений на новий територіальний ґрунт, але культивований у соціальних умовах тієї самої імперської дійсности.*

Символічним видається той історично-мистецький факт, що скульптор Михайло Микешин (1835—1896), автор проекту поставленого у Катеринодарі 1907 р. бронзового пам'ятника Катерині II, постамент його „заселив" не лише фіґурами перших отаманів Чорноморії, але й скульптурною групою „кобзар з поводирем", яка до 1920 р. (року демонтування пам'ятника більшовиками) нагадувала про кобзарство як безцінний подарунок матірної України новій батьківщині козацтва. Серед фіґур перших отаманів, включених у композицію пам'ятника, помітною була постать Антона Головатого (1732—1797) — першого помічника кошового отамана на посаді військового судді Чорноморського козацького війська і одного з перших кобзарів Кубані, який своїм співом під звуки бандури прагнув викликати співчуття у придворних катерининських вельмож під час виконання дипломатичної місії для отримання грамоти про переселення запорожців на Кубань. Ось що пише про цього „козака-ориґінала" кубанський історик Ф. Щербина: „З бандурою через плече він з'являвся в розкішних вітальнях придворного великого панства і співав тут то малоруські сумні думи, сповнені чудової мелодії і високого народного драматизму, то веселі козацькі пісні, пройняті завзятістю й гумором, то пісні власного компонування, що відображають важке, безвихідне положення чорноморців"[12]. *Цей факт відповідає історичним реаліям і свідчить про те, що у подоланні А. Головатим бюрократичних перешкод царського двора і одержанні дипломатичної перемоги неабияку роль відіграла саме бандура, під яку він співав складені на власні вірші пісні, репрезентуючи її світським інструментом (європейською лютнею), а український спів — високохудожнім національним явищем. Пісня А. Головатого „Ой годі нам журитися, треба перестати", створена напередодні прибуття козаків на нові землі, стала улюбленою у середовищі перших і наступних поколінь переселенців, і її можна вважати хронологічно першим зразком авторської пісенної творчости.*

Зауважимо, що, вживаючи терміни „кобза" і „бандура", ми стоїмо на позиції Г. Хоткевича, який уважав лютнеподібну кобзу, бандуру і торбан одним інструментом на хронологічно різних етапах еволюції. Г. Хоткевич комплексно дослідив, що до українців триструнний інструмент типу лютні прийшов у далекі часи і став зватися кобзою. Назву „бандура" він дістав у зв'язку із загальноєвропейським поширенням слова „пандора" на означення лютнеподібних інструментів, а вже

---

[11] Хоткевич Г. Несколько слов...— С. 93.

[12] Щербина Ф. А. История кубанского казачьего войска.— Екатеринодар, 1910.— Т. 1.— С. 523.

на українському ґрунті й творчими силами народних виконавців еволюціонував у напрямку збільшення кількости струн, округлення корпусу, на якому з часом розташувалися приструнки, та скорочення грифу[13].

Отже, використовуючи у тексті обидва терміни і похідні від них — „кобзар“ і „бандурист“,— не маємо на увазі різночитання. Роблячи попередні висновки, можемо говорити про історично обумовлене згасання кобзарських традицій у період тривалої кавказької війни. У другій половині XIX ст., коли в Україні кобзарство розвивалось як самодостатнє явище художніми силами корпоративно об'єднаних кобзарів, на Кубані воно існувало завдяки індивідуальній аматорській праці окремих осіб із числа українських переселенців. Дослідник кобзарства О. Нирко в одній зі своїх публікацій, посилаючись на російського етнографа Ю. Миролюбова, згадує кубанського незрячого кобзаря Олексу, який жив у другій половині XIX ст. і ходив чорноморськими станицями, співаючи найстародавніший репертуар часів княжої доби[14].

Значним імпульсом для відродження кобзарства на Кубані послужила творча робота українських мандрівних і концертуючих кобзарів. Сміливо розширюючи географічну атрибуцію своїх подорожей і гастролей, активно спілкуючись з представниками національної художньої інтеліґенції, вони виконували місію водночас і просвітницько-відроджувальну, і новаторську, оскільки виводили свій інструмент і своє мистецтво з вузької сфери специфічного функціонування, а деякі з них почали виходити на концертну естраду. Ця творча робота народних виконавців, спрямована такими художніми інтеліґентами, як М. Лисенко, О. Русов, Г. Хоткевич, М. Сперанський, О. Сластіон, перш за все ставала на перешкоді злу, що діяло століттями, виходячи від православного духовенства і царського уряду, які повелівали „изымать проклятое беснование“ в особах скоморохів з їхніми інструментами і „срамотними піснями“, а пізніше — і незрячих кобзарів. І не дивно, що кубанський кобзарський ренесанс був природним наслідком українського кобзарського поступу, який здійснювався шляхом розширення й оновлення системи зв'язків старого і нового.

На початку XX ст. традиція кобзарського музикування почала активно відроджуватися під враженням концертів українських кобзарів М. Кравченка, Г. Кожушка, Г. Хоткевича, а також виступу з лекцією С. Петлюри. Першими представниками відроджуваної традиції стали музиканти симфонічного оркестру кубанського козацького війська Конон Безщасний, Конон Йорж, Степан Жарко, Зот, Сава і Федір Діброви, Іван Шеремет. Ось як згодом щиро й простодушно описав свої враження від кобзарської гри Конон Безщасний, тоді 22-річний скрипаль симфонічного оркестру: „[...] я вперше у своєму житті побачив кобзу і кобзаря [...] з перших же звуків кобзи і слів у мене захопило дух [...] Я перейнявся усім своїм їством у цю небачено-прекрасну музику [...] коли він доспівав до слів „Вони ж його молодого живцем серце рвали“, у мене горохом покотились сльози...“[15] *Не дивно, що після концертів українських*

[13] Детальніше див.: Супрун Н. Гнат Хоткевич — музикант...— С. 70—72.
[14] Нирко О. Кобзарство Кубані // Бандура (Нью-Йорк).— 1995.— № 51—52.— С. 4—5.
[15] Безчасный К. П. Письмо И. М. Шаповалу // Кубань: проблемы культуры и информатизации (Краснодар).— 1997.— № 2 (9).— С. 7.

кобзарів артисти кубанського оркестру вирішили стати концертуючими виконавцями. Найвидатнішим з них виявився Зот Діброва зі станиці Пашківської, де він народився у другій половині XIX ст. (дати життя музиканта невідомі). Вже у 1905 р., придбавши на Полтавщині бандуру, він почав самостійно вчитися грі на ній і незабаром став професійним і багатогранним виконавцем: концертуючим бандуристом-просвітителем, композитором — автором обробок народних пісень і танців, а також ориґінальних творів, творцем рукописної „Школи гри на бандурі" і вчителем, зокрема, своєї талановитої доньки Оксани, з якою часто виступав у дуеті. Як відзначає О. Нирко, найвищу оцінку З. Діброві дав його сучасний колеґа, бандурист станиці Пашківської Антін Чорний, який відвів йому як виконавцеві одне з перших місць, а за кількістю даних концертів — перше місце, себе поставивши на друге, а Конона Безщасного — на третє[16].

Тридцять два роки (1926—1958) тривала активна концертна діяльність бандуриста-віртуоза зі станиці Полтавської Конона Безщасного (1884—1967), якому О. Нирко дає таку характеристику: „Він був бандуристом, безмежно закоханим у свій любий інструмент [...] Бандура полонила всю його сутність [...] Навіть для самого себе він міг грати і вдень і вночі. Не міг не грати, як не міг не дихати"[17]. *Сам К. Безщасний пише про те, як він став бандуристом, стисло і навіть беземоційно: „[...] полонив кобзою Кожушко, а вчився сам завдяки тому, що був нотним скрипалем, багато знав скрипкових вправ. Ці вправи допомогли мені в опануванні цим інструментом, а потім — любов і безперервна праця"*[18]. *З великим пієтетом пише К. Безщасний про свою концертну бандуру, яку виготовив йому видатний бандурний майстер з Чернігівщини Олександр Корнієвський (1889—1988): „Це був чудовий інструмент з багатим тембром. Я грав на цій кобзі годинами, не помічаючи часу, насолоджуючись чарівними, божественними звуками. Гра на ній для мене була найвищою насолодою. Цю музику я любив більш за все на світі"*[19]. *Дуже широкою була географія концертних гастролей К. Безщасного: крім станиць і міст Кубані, міста кавказьких Мінеральних Вод, а також українські — Одеса, Керч, Мелітополь, Полтава, Харків, Луганськ, Дніпропетровськ, Лисичанськ. Репертуар кобзаря був типовим: думи, історичні та побутові пісні й танцювальні мелодії, пісні на слова Т. Шевченка. Безперечно, влада не могла не накласти свою жорстоку руку на великого популяризатора кобзарської пісні, і 2 травня 1931 р. К. Безщасного було заарештовано органами ОГПУ як учасника „контрреволюційної організації" і засуджено на п'ять років концтабірних робіт у Казахстані*[20].

Ще трагічнішою була доля пашківського бандуриста, актора-аматора Петра Гузія (1903—1937). Отримавши перші уроки від Зота Діброви, консультуючись з різними бандуристами своєї станиці, він сфор-

[16] Нырко А. Ф. Зот Диброва, рыцарь кубанского кобзарства // Вторые кубанские литературно-исторические чтения: Материалы науч.-практ. конференции / Науч. ред. В. Чумаченко.— Краснодар, 2000.— С. 136.

[17] Нырко А. Бандурист Конон Безчасный // Кубань: проблемы культуры...— С. 6.

[18] Безчасный К. П. Письмо И. М. Шаповалу.— С. 8.

[19] Там само.— С. 7—8.

[20] Нырко А. Бандурист Конон Безчасный.— С. 6.

мував власний виконавський стиль. У ньому виразність співу, що йшла від слова і руху мелодії та підкріплювалась сценічним артистизмом, набутим завдяки роботі у драмтеатрі з озвучування музичних номерів вистав української класики, поєднувалась з індивідуальною інструментальною естетикою звуко- і формотворення. На відміну від З. Діброви і К. Безщасного, масштабна діяльність яких зробила їх відомими по всій Кубані, П. Гузій обмежив свою творчу роботу Катеринодаром і сусідніми з ним станицями, систематично виступаючи в концертах Народного Дому, станичних і міських шкіл, що потребувало постійного поповнення репертуару. Його репертуар, крім українського пісенного і думного зразків, включав кубанські пісні з нотних збірок Я. Бігдая і Г. Концевича. Можна вважати, що формування П. Гузія як виконавця йшло у напрямку не стільки відродження кобзарської традиції, скільки її помірної модернізації. І хтозна, яким би новим „типом" кобзаря він уявлявся сучасному дослідникові, якби дожив до віку справжнього „бандуриста-старця". Але загинув П. Гузій 34-річним від смертоносної кулі, що обірвала його молоде життя 23 грудня 1937 р., коли Україною і Кубанню прокотилася чергова зловісна хвиля репресій проти „організованого бандурництва".

Концертуючим солістом-бандуристом з часом став флейтист Кубанського військового симфонічного оркестру, уродженець станиці Челбаської Конон Йорж (1898—1963). Дані про те, що він був виконавцем високого професійного рівня — і як академічний музикант (деякий час був оркестрантом Алма-Атинської опери), і як бандурист (виступав на сценах Саратова, в українських поселеннях Казахстану),— наводить на думку про „темпероване" спрямування його музичного мислення; тим більше, що К. Йорж грав на бандурі роботи О. Корнієвського, який завжди прагнув до проґресу і першим в Україні створив експериментальну хроматичну бандуру з двома грифами. Отже, очевидно, К. Йорж грав на хроматичному інструменті, а тому віддавав перевагу репертуару авторському, що дає підставу вважати його бандуристом сучасного типу, який відійшов від автентики. До речі, свого часу Г. Хоткевич, проводячи експерименти з хроматизації бандури, вчасно зупинився; будучи не лише дослідником кобзарства, але й етноорганологом з передбачливим і точним інтелектом, він дійшов висновку, що не треба грати на бандурі „все", оскільки введення повної темперації призведе її до загибелі як інструмента акомпаніаторського, який український народ створив „для своєї пісні", хроматизація ж створить конфлікт між бандурою і духом й основним складом цієї пісні[21].

Узагалі той факт, що бандурництвом на Кубані захопились академічні музиканти-оркестранти, а саме вони вважаються піонерами кобзарського відродження, свідчить не так про повернення традиції, як про формування нового, сучасного напряму, який дещо випередив його становлення в Україні.

Яскравим прикладом цього був універсальний музикант Степан Жарко (1877—1943) зі станиці Каневської. Почавши свою діяльність оркестровим скрипалем, кларнетистом і трубачем, він став організато-

[21] Хоткевич Г. Бандура и ее место среди современных музыкальных инструментов // Черемський К. Повернення традиції.— Харків, 1999.— С. 192—194.

ром музичної справи у Каневському районі: як хормейстер, реґент, оркестровий дириґент, актор-аматор і режисер станичного українського драматичного гуртка, а також організатор і керівник чоловічої, з 16 осіб, капели бандуристів, що концертувала упродовж двадцяти років — аж до початку часів лихоліття на Кубані, писав, за словами О. Нирка, „велику історію [...] на малому терені“[22]. Сприяв С. Жарко й розвиткові виробництва бандур каневськими майстрами, зокрема, Прокопом Смолкою (1887—1947) і Григорієм Гусаром. Як організатор бандурної справи С. Жарко не міг не стати жертвою сталінських репресій. Він помер 1943 р. у табірному госпіталі інвалідів у Красноярському краї.

Очевидно, трагічно і рано обірвалось життя ще одного „піонера“ кобзарської справи, скрипаля (I пульт) симфонічного козацького оркестру, уродженця станиці Ірклїівської Івана Шеремета, сліди якого загубились у вихорі Першої світової і громадянської воєн. На початку 10-х рр. XX ст., освоївши самотужки бандуру, зроблену катеринодарським майстром Дмитром Крикуном (на бандурі його роботи певний час грав Зот Діброва), а згодом, перейшовши на інструмент, створений О. Корнієвським, І. Шеремет поринув в активну, але недовгу концертну діяльність як соліст-бандурист і учасник ансамблевої гри. Приїзд у 1912 р. з України в Катеринодар бухгалтера Кубансько-чорноморської залізниці Миколи Богуславського мав неабияке значення для розгортання педагогічного напряму в бандурному виконавстві. Влітку він організував гурток прихильників українського фольклору і запросив із Харкова студента університету Костя Ємця для проведення занять з охочими вчитися гри на бандурі. Результати виявилися невдовзі, чому сприяло й те, що „кобзарський батько“, як називали М. Богуславського кубанці, на власні гроші замовив діатонічні інструменти у київського майстра А. Паплинського.

Серед учасників гуртка виділились найздібніші, які почали удосконалювати гру у відкритій 1913 р. М. Богуславським Першій кобзарській школі й виступати на сценах. Це козак Антін Чорний — найкращий учень учителя цієї школи Василя Ємця (1890—1982) (згодом А. Чорний емігрував до Арґентини, а В. Ємець — до Чехо-Словаччини, а потім — до США), міський учитель Іван Семеніхін (у 1919 р. був викладачем тимчасового класу бандури у консерваторії Кубанського філармонічного товариства), осавул Василь Лащенко, козачка зі станиці Платнирівської Докія Дарнопих, Олексій Обабко (1882—1971) — вчитель зі станиці Ахтанизівської, Анастасія Сотниченко зі станиці Пашківської — велика прихильниця поезії Т. Шевченка — та інші. Починали вчитися грі на бандурі й козацькі політичні діячі Кубані, які вимушені були відкласти свої музичні заняття, щоб вступити у боротьбу з більшовиками. Серед них Микола Рябовол (1883—1919) — козачий політик зі станиці Дінської, голова Кубанської краєвої ради, який загинув від рук убивці, підісланого штабом генерала Денікіна (про його загибель народ склав чудову пісню „Плач, Кубань, ти, краю рідний“), а також козак зі станиці Челбаської, голова кооперативу Свирид Сотниченко, розстріляний біля Катеринодара московськими добровольцями.

[22] Нирко О. Кобзарство Кубані.— С. 15.

У 1916 р. М. Богуславський організував Другу кобзарську школу, керівником якої став О. Обабко, а учнями — 13 студентів і викладачів Кубанського сільськогосподарського училища та військово-фельдшерської школи. Леґендарною залишилась в історії Кубані й України постать Михайла Теліги (1900—1942) — уродженця станиці Ахтирської, учня цієї школи, дипломованого інженера — випускника Української господарської академії в Подебрадах (Чехо-Словаччина), чоловіка відомої української поетеси Олени Теліги (1907—1942), з якою він розділив трагічну загибель у Бабиному Яру під Києвом. Будучи учнем військово-фельдшерської школи, М. Теліга познайомився з М. Богуславським, який, за його словами, „біля себе гуртував молодь, запалював своїм словом любов до рідної мови, історії і взагалі до всього, що тільки послуговувалось національному вихованню“[23]. Вісімнадцятирічним юнаком М. Теліга назавжди покинув Кубань. Спочатку він служив фельдшером у лавах армії УНР, згодом, уже разом з дружиною, мешкав як інтернований у Польщі, навчався у Подебрадах, працював у Варшаві й польських селах. І скрізь М. Телігу супроводжувала бандура, гра на якій, на згадку слухачів, викликала „могутнє враження“, „входила глибоко у серце, могутньою силою проникала в найглибші куточки душі...“[24] У Польщі М. Теліга написав і опублікував у польсько-українському Бюлетені (1934, № 13) статтю „Шляхом бандури“, у якій описав історію інструмента й специфіку гри на ньому. Ще один учень Другої кобзарської школи Федір Діброва — учасник боротьби проти більшовизму — еміґрував за кордон і деякий час концертував як бандурист у Чехо-Словаччині й Німеччині[25].

Обидві кубанські кобзарські школи сформували концертно-сольний напрям бандурництва. Що стосується капели бандуристів, то вона так і не змогла організуватися через довготривале воєнне лихоліття на Кубані. М. Богуславський, який багато зробив для поширення бандурної справи на Кубані, загинув у більшовицькій в'язниці[26].

У 1921—1932 рр. на території Північно-Кавказького краю проводилась широкомасштабна кампанія з українізації. На першому етапі вона здійснювалась у межах „національного питання“ і розглядалась її організаторами як „система заходів для залучення мас трудівників кожної, раніш пригнобленої національності до будівництва соціалізму шляхом затягнення до радянського керівництва і реалізації рідної мови“[27]. Виходячи з цього, українське населення Кубані було віднесене не до козацького стану, а до національної меншости, що могло викликати з боку козацтва лише посилення неґативного ставлення до радянської влади. У цей період утворюються українські школи, відкриваються українські відділення у середніх і вищих навчальних закладах, аматорські та просвітницькі гуртки, швидко розвивається національна література і культура; але в той самий час щораз упевненіше впроваджується ідео-

---

[23] Чабан М. Забытая статья Михаила Телиги // Первые кубанские литературно-исторические чтения / Науч. ред. В. Чумаченко.— Краснодар, 1999.— С. 105—106.

[24] Там само.— С. 106.

[25] Нирко О. Кобзарство Кубані.— С. 12.

[26] Там само.— С. 13.

[27] Хлинина Т. П. Политика украинизации Кубани: 1920-е—1930-е годы // Четвертые дикаревские чтения: Материалы науч.-практ. конференции / Науч. ред. Н. Бондарь.— Белореченск, 1998.— С. 30.

логія тоталітаризму. Насильницька колективізація 1929—1931 рр. супроводжувалась розкуркулюванням, репресіями, розстрілами, засланням до Сибіру опозиційно налаштованого кубанського козацтва. Керівником терору на Кубані був призначений Лазар Каґанович, котрий своїми жорстокими репресивними діями (введенням військового стану, системи „чорних дощок“, за якою станиця, що не виконувала плану хлібозаготівлі, опинялась у продовольчій блокаді, також введення каральних загонів) довів кубанський реґіон до величезних втрат непокірного козацького населення від голодомору, тотального знищення і депортацій. Як пише Д. Білий, „винищуючи населення Кубані, особливого удару тодішня комуністична влада нанесла національному розвитку краю“[28]*. У постанові від 14 грудня 1932 р. вимагалось: „Негайно перевести на Північному Кавказі діловодство радянських і кооперативних органів „українізованих“ районів, а також усі газети і журнали, що видаються, з української мови на російську як більш зрозумілу для кубанців, а також підготувати і до осені перевести викладання в школах на російську мову“*[29].

Як справедливо зазначає сучасна кубанська дослідниця, „політика українізації Кубані не досягла своєї мети [...] Іґнорування самобутности козацтва, суцільна колективізація, розкуркулювання, репресії заподіяли непоправної шкоди традиційному світові кубанських козаків. На тлі цього директиви і розпорядження щодо обов'язкового вивчення української мови для збільшення козацького прошарку в партійно-державному апараті виглядали принаймні блюзнірськими“[30].

Саме у ці роки (1921—1932) художньо-творчі сили кубанської української інтеліґенції спочатку спонтанно, а згодом у руслі „політики українізації“ ніби вибухнули в єдиному пориві творення національного обличчя рідної культури. Прорив відбувся і в кобзарській справі, охопивши усі верстви суспільства. Почалось масове захоплення бандурою, навчання гри на ній у гуртках, студіях і школах, концертні виступи на клубних і шкільних вечорах, на крайовому радіо тощо. І навіть коли серед бандуристів запрацював репресивний апарат, ще довго не завмирали поодинокі звуки улюбленого інструмента, нагадуючи про незламність національного духу. Ці смутні часи висунули найшляхетнішу мистецьку постать — Кузьму Німченка (1899—1973), професійного бандуриста — виконавця письмової традиції, бандурного майстра-конструктора, організатора і керівника гуртків, студій, класів і капел бандуристів, педагога-новатора, україномовного поета й прозаїка. Здобувши освіту в Пашківському двокласному училищі, Катеринодарській чоловічій гімназії і музичній школі, частково — у Краснодарській консерваторії, у якій навчався три роки в класі сольного співу, К. Німченко почав свою концертну діяльність у 22 роки як соліст на сценах Краснодара і станиць краю, а також Києва, Харкова, Одеси, Воронежа, Тбілісі. Репертуар бандуриста складався з різножанрових українських народних пісень, зокрема, літературного походження (на слова Т. Шевченка, С. Руданського, О. Олеся), пісень сучасних композиторів, а також

[28] Білий Д. Малиновий клин: Нариси з історії українців Кубані.— К., 1994.— С. 101.
[29] Там само.— С. 102.
[30] Бершадская О. В. Осуществление политики украинизации на Кубани // Вторые кубанские литературно-исторические чтения...— С. 124.

бандурних перекладів творів композиторів-класиків, власних оригінальних композицій і обробок. У 1929 р. після концерту в Українській філармонії у Харкові К. Німченка запросили в Одеський музично-драматичний інститут для відкриття класу бандури (в той час у Харківському музично-драматичному інституті уже функціонував організований Г. Хоткевичем бандурний клас). За чотири роки діяльности в Одесі К. Німченко створив педагогічний сольний і ансамблевий бандурний репертуар, розгорнув роботу з виготовлення оркестрових і удосконалених бандур, написав „Підручник гри на бандурі". У 1933 р. він повернувся на Кубань, де силкувався продовжити концертувати, конструювати, впроваджувати бандуру в навчальні заклади. Але на Кубані вже тривав процес неминучого згасання бандурного виконавства, залишаючись хіба що на рівні домашнього музикування. О. Нирко подає прізвища окремих бандуристів-аматорів, які у 1940—1950-ті рр. культивували інструмент у сімейному колі. Це брати Семен, Володимир і Дмитро Лазаренки, Іван Гавриш (1901—1985, станиця Каневська), Олександр Духновський (1908—1984), Роман Чобітько (1894—1974) та його дружина Євдокія Бандурко (1904—1986, станиця Сіверська), Олексій Обабко (станиця Ахтанизівська), Семен Турчинський (1901 р. н., станиця Азовська), Ілля Німченко (1925 р. н., Краснодар, племінник і учень К. Німченка)[31].

В Україні після загибелі у 1938 р. Г. Хоткевича розвиток його соціологічних, історико-етнографічних, виконавських та педагогічних досягнень у галузі кобзарства був зупинений, але бандурне виконавство не згасло, хоч і пішло іншим шляхом, якого не передбачав Г. Хоткевич,— на рівні жіночого, переважно ансамблевого, співу з відповідним репертуаром любовно-ліричного змісту. Бандурне виконавство із закладеною в ньому концепцією Г. Хоткевича поширилося в Америці, Канаді, Австралії. На Кубані ж бандура надовго замовкла. І лише у 1993 р. в Краснодарській дитячій експериментальній школі народного мистецтва, яку з ініціативи В. Захарченка було відкрито 1991 р., вдалося створити ансамбль бандуристок. Керівник ансамблю Лариса Цихоцька зуміла настільки зацікавити сучасних міських дітей бандурою, що вже не один рік колектив з успіхом концертує на сценах Краснодара і багатьох станиць краю, а також різних міст України[32].

Трохи раніше в Україні, на хвилі національного піднесення кінця 80-х рр. XX ст., почалось відновлення традицій кобзарства на рівнях виготовлення народних інструментів і виконання на них автентичного кобзарського та нового експериментаторського репертуару. Ці обидва факти — кубанський і український — вселяють надію на те, що незабаром український мистецький рух за утвердження, здавалося, втраченої національної традиції перекинеться і на Кубань. І це стане свідченням того, що кубанське кобзарство (бандурництво), залишаючись українським феноменом, і надалі буде поширюватись і розвиватись у межах української етнічної території творчими силами молодих нащадків запорізько-кубанського козацтва.

Надія СУПРУН-ЯРЕМКО

[31] Нирко О. Кобзарство Кубані.— С. 19—20.

[32] Поддубная И. Ансамбль бандуристов // Народное творчество: Научно-популярный и иллюстрированный журнал (Москва).— 1998.— № 2.— С. 41.

ЕТНОГРАФІЧНІ ВІДОМОСТІ ПРО НАРОДИ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ Й АЗІЇ УКРАЇНСЬКИХ АВТОРІВ XII—XVII СТОЛІТЬ

Відомо, що в Україні, як і в інших у минулому поневолених країнах, етнографія від самого початку спрямовувалась головно на вивчення власного народу. Дослідження іноетнічних спільнот не стимулювалось великодержавними політичними потребами, що було характерно для колоніальних імперій. Це й зумовило його другорядність у зацікавленнях українських діячів та уповільнене розгортання, проте не цілковитий брак.

Відмінні риси в культурі чужих народів викликали природну цікавість в українців уже на ранніх етапах їхнього буття і, як усі інші незвичні та незнайомі явища, фіксувались у давніх творах вітчизняної літератури — літописах, подорожніх описах паломників тощо. Однак чимало здобутків українських авторів у вказаній ділянці знань до недавнього часу розглядались переважно у контексті розвитку „общерусской" культури. Так, учені М. Косвен, А. Першиц, І. Гроздова історію ранньої російської етнографії істотно збагачують творами української літератури — „Повістю минулих літ", „Словом о полку Ігоревім", подорожнім описом чернігівського ігумена Данила та ін.[1] *Тим самим реальний внесок українців у вивчення інших народів завуальовувався і був маловідомим для вітчизняної, а тим паче світової науки.*

Натомість у східнослов'янському світі етнографічні описи чужих народів започатковують власне українські діячі: саме їм належить багатий на такий матеріал „Літопис Руський" (XII—XIII ст.) — одна з перших пам'яток оригінального письменства.

Розширенню етнографічного світогляду тогочасної громадськости, нагромадженню відомостей про інші етноси сприяли високий рівень загальної культури Київської Руси, жваві міжнародні контакти (державні, церковні, торговельні та інші) українців у вказаний період. Так, володіння освічених людей іноземними мовами (латинською, грецькою) зумовило появу значної кількости перекладів історичних творів грець-

---

[1] Косвен М. О. Из истории ранней русской этнографии (XII—XVII вв.) // Советская этнография.— 1952.— № 4.— С. 128—131; Першиц А. И. Из истории этнографических наблюдений в арабских странах Азии // Труды Института этнографии им. Н. И. Миклухо-Маклая.— Москва, 1956.— Т. 30: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии.— Вып. 1.— С. 343—344; Гроздова И. Н. Материалы по этнографии народов Западной Европы у русских путешественников (до середины XIX в.) // Там само.— С. 323.

ких, візантійських авторів — хронік Івана Малали (VII ст.), Никифора (рубіж VIII—IX ст.), Георгія Амартоли (IX ст.), Георгія Сінкеля, Костянтина Манасії (XI ст.) та інших. З їхньою допомогою читачі збагачували свій етнографічний кругозір, поглиблювали знання про походження, історію деяких народів і племен. Середньовічне письменство, зокрема літописці, активно використовували набуту інформацію під час укладання своїх хронік, які таким чином засвідчують їхню добру обізнаність із зазначеними ділянками загального народознавства.

Уявлення тогочасних українців про етнічну картину світу докладно розглянув вітчизняний учений В. Горленко[2]*. Тому в нашому дослідженні опускаємо перелік відомих літописцеві племен, народів і зосередимо увагу на маловисвітлених у науковій літературі його відомостях про звичаї й побут іноземців. Джерелом цієї інформації, як і інших літописних фактів, були різноманітні усні або письмові спомини сучасників, свідків тих подій.*

Так, мабуть, з уст очевидця, який побував в околицях Новгорода, у першу частину „Літопису Руського“ — „Повість минулих літ“ — потрапила інформація про деякі побутові реалії їхніх мешканців. Зокрема, тут є колоритний опис лазень і пов'язаних з ними звичаїв. Цей матеріал автор — чернець Києво-Печерського монастиря Нестор — подав як розповідь апостола Андрія про його відвідини названого міста[3]*.*

Неодноразово укладач вказаної хроніки вдається до характеристики половців східних войовничих сусідів слов'ян, зображуючи їх в особливо неґативному світлі: „Половці держать закон предків своїх: кров проливати і вихвалятися цим. І їдять вони мертвеччину і всяку нечисть, хом'яків і ховраків“[4]*. Побіжно інформує і про їхні сімейні стосунки: „[...] [за себе] беруть вони мачух своїх і ятрівок, і інші [сповняють] обичаї отців своїх“*[5]*.*

У „Повісті...“ вкраплені й поодинокі відомості про деякі елементи матеріальної культури, а саме — згадки про кочові житла (на колесах) угорців і половців — „вежі“.

Доволі часті звернення автора до давньої грецької міфології ґрунтуються переважно на тогочасній літературі, зокрема, хроніках І. Малали та Г. Амартоли.

Біднішою на інформативний матеріал є друга частина „Літопису Руського“ — Київський літопис, складений у Видубицькому монастирі. Однак і його автор — ігумен Мойсей — супроводжує описи історичних подій 1113—1200 рр. принагідними даними про деякі аспекти матеріальної та духовної культури сусідніх з українцями народів.

Зміст Київського літопису становить, крім княжих міжусобиць, боротьба українського народу з половцями та волзькими болгарами, яка особливо активізувалась у 70—80 рр. XII ст. Саме тому про ці іноземні племена літопис подає найбільше відомостей. Вони стосуються переважно їхнього військового побуту. Укладач стисло подає відомості про

---

[2] Горленко В. Ф. Нариси з історії української етнографії.— К., 1964.— С. 32—34.

[3] Повість минулих літ // Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Л. Махновець.— К., 1989.— С. 3—4.

[4] Там само.— С. 10.

[5] Там само.

деякі види озброєння половців (вогнепальна зброя, „луки тугі самострільні")[6]*. Опис побуту новгород-сіверського князя Ігоря Святославовича у ворожому таборі містить побіжні згадки про усталені норми поведінки половців із полоненими князями тощо*[7].

Інформація літописця про волзьких болгар містить вказівки щодо їхніх тогочасних засобів водного транспорту. Зокрема, у творі йдеться про застосування ними одного з різновидів суден — „учані"[8].

Цінною етнографічною пам'яткою XIII ст. є Галицько-Волинський літопис, яким і завершується „Літопис Руський". У ньому, на відміну від попередніх розглянутих творів, згадки про європейські й азійські народи та племена (поляків, литовців, угрів, чехів, половців, німців, монголів, жмудь та ін.) часто супроводжуються авторськими відступами про їхній побут та культуру. Так, в описах військових походів галицького князя Данила, монгольського воєводи Бурундая на польські землі розпорошено принагідно відомості з окремих ділянок матеріальної культури їхніх мешканців, а саме: дані про специфіку оборонних стін сілезького міста Глубичич (їх матеріал і розміри), особливості жител міста Судомира (будівельний матеріал будинків, церков)[9].

Етнографічні відомості Галицько-Волинського літопису про литовські племена належать до одних із ранніх у літературі. Автор побіжно торкається їхніх давніх вірувань, перелічує дохристиянські божества (Янда, Андай, Диверикс, Нонадій, Гелявел, Медейн), стисло інформує і про окремі табу та звичаї, пов'язані з ними[10].

У вказаному літописі вкраплено і низку даних про монгольські племена. Здебільшого це докладні описи їхнього військового оснащення, тактики взяття європейських міст тощо. Крім того, знаходимо і фраґментарні відомості стосовно духовної культури цього народу. Так, у розповіді про обов'язкові відвідини українськими князями Золотої Орди літописець наголошує на поширення космологічних уявлень у монголів, особливо розвинуті шаманство, культ предків і дерев. Наприклад, за Галицько-Волинським літописом, князь Данило, приїхавши до хана Куремси, „побачив нечестиві їх чаклунські суєслів'я і чінгісханові насланя, многі його волхвування". І далі: „Цесарів, і князів, і вельмож, що приходять [до них], вони водили навколо куща, [примушували] поклонятися їм, сонцю, і місяцю, і землі [...], і померлим отцям їх, і дідам, і матерям"[11].

Повідомлення українських авторів XIII ст. про монголо-татар не обмежуються цими скупими літописними фактами. Щобільше, освічені представники українства дієво спричинилися до розширення тогочасних знань європейців про ці народи. Йдеться про ґрунтовні свідчення етнографічного характеру „архимандрита з Руси Петра", які потрапили в англійські хроніки і збереглися у двох з них — Маттея Парського („Історія Англії", 1244) та анонімному літописі Буртонського монастиря (1245).

---

[6] Київський літопис // Літопис Руський.— С. 335.
[7] Там само.— С. 341.
[8] Там само.— С. 331.
[9] Галицько-Волинський літопис // Літопис Руський.— С. 412, 422—423.
[10] Там само.— С. 409, 417.
[11] Там само.— С. 405.

Уперше цей запис виявив у названих літописах російський учений А. Селлій. Українською мовою переклад цього опису, а також докладне дослідження історії його виникнення здійснив у 20-х рр. XX ст. вітчизняний учений С. Томашівський[12]. Він на основі аналізу численних джерел з історії суспільно-політичного та релігійного життя українців у XIII ст. доволі переконливо довів, що „архімандрит Петро з Руси" — це ігумен Спаського монастиря у Києві Петро Акерович. Приблизно з 1240 р. він очолював Київську митрополію. Однак у 1244 р., вигнаний монголо-татарами зі своєї столиці, виїхав до Європи (до Італії, а згодом Франції — у Ліон) шукати поради й охорони в Папи Римського. На думку С. Томашівського, П. Акерович, як безпосередній свідок монголо-татарської навали, подав відомості про цей народ (в усній чи письмовій формі) в Італії,— можливо, на прохання влади або якоїсь невстановленої особи, звідки вони потрапили у хроніку М. Парисього. А також за дорученням Папи Римського він виступив з цією інформацією у Ліоні на церковному соборі (1245), на якому розглядалась і актуальна на той час проблема організації спільного опору в країнах Західної Європи монголо-татарському ігові. Розповідь П. Акеровича на цьому зібранні, яка була, властиво, відповіддю на поставлені питання, згодом надійшла через одного з його учасників до літописця Буртонського монастиря.

На той час відомості про монгольське плем'я у європейському світі були незначними і до того ж містили, як будь-які середньовічні свідчення про аґресивні народи, значну частку домислу. На це вказує уже сам факт посиленої уваги зарубіжної громадськости до показань такої високоосвіченої особи, як П. Акерович.

З опублікованого С. Томашівським ознайомчого виступу київського митрополита на Ліонському соборі[13] дізнаємося, що з етнографії татар присутніх цікавили такі аспекти: територія їхнього проживання, походження, віросповідання, звичаєво-правові й сімейні відносини, обряди й вірування, вдача, військовий побут. Зауважимо, що повідомлення П. Акеровича з цих питань відзначаються системністю й лаконічністю, браком гіперболізації тих чи інших явищ з побуту монголів. Вони ґрунтувались на особистих свідченнях доповідача, а також на почутих ним оповідях інших людей про цей народ.

Доповідач уважає монголів „нащадками мадіянітів" — леґендарного племени з популярного на той час апокрифічного твору „Одкровення" грецького автора Мефодія Патарського, який пророкував усесвітні спустошливі походи цього народу. Подібне ототожнення з мадіянітами (інакше — ізмаїльтянами) різних войовничих племен (половців, печенігів, тих же татар) було, очевидно, загальнопоширеним у період Київської Руси, оскільки знаходимо його і в „Повісті минулих літ", і в Київському, і в Галицько-Волинському літописах[14].

Етнонім „татари" доповідач виводить від антропоніма Татархана — засновника роду їхніх володарів. Таке пояснення також було в дусі

---

[12] Томашівський С. Предтеча Ісидора: Петро Акерович, незнаний митрополит руський (1241—1245) // Записки чина св. Василія Великого.— Жовква, 1927.— Т. 2.— Вип. 3—4.— С. 221—290.

[13] Там само.— С. 225—227.

[14] Літопис Руський.— С. 142, 326, 332, 368.

загальної літописної традиції України княжої доби, за якою назви народів пов'язувалися з іменами їхніх провідників.

Щодо віросповідання татар, то П. Акерович уважав, що вони дотримувались монотеїстичної релігії. Такі погляди були властиві більшості середньовічних мандрівників — Плано Карпіні, Гільйому Рубрукові та іншим[15]*. Насправді ж у цих народів панівною формою вірувань у XIII ст. було шаманство. Український митрополит, як і інші європейські спостерігачі, свої висновки будував на основі помилкового трактування монгольських гасел, зокрема, їхнього ключового слова Тенґрі, що означає „небо", „небесне божество", яке ототожнював з поняттям „Бог" у християнському сенсі цього слова. Учений Д. Банзаров у спеціальній праці про вірування монголів арґументовано довів, що вони під вказаним іменем у XIII ст. вшановували небо як частину природи, а не як якусь верховну істоту*[16]*.*

Вірогіднішими були свідчення київського митрополита з інших ділянок життя монголів. До них належать дані П. Акеровича про їхній військовий побут, які доповнюють відповідні епізодичні відомості українських літописців. Так, доповідач, крім переліку видів бойової техніки, інформує і про захисний одяг, способи водного пересування тощо.

Підкресливши аґресивність татар до іноетнічних народів, П. Акерович звертає увагу на такі риси їхніх внутріплемінних стосунків, як суворий осуд злодійства, перелюбства, брехні та вбивства.

На запитання про звичаї й обряди татар український діяч відповів, що вони „кожного ранку підносять руки до неба в честь Сотворителя. Коли їдять, перший кусник кидають у повітря; коли п'ють, першу частину виливають на землю — також у честь Сотворителя..."[17]

Достовірність указаних фактів П. Акеровича підтверджується пізнішими подорожніми описами мандрівників-місіонерів Плано Карпіні та Гільйома Рубрука, які побували в Золотій Орді відповідно у 1245 і 1253—1255 рр. Наприклад, Гільйом Рубрук зафіксував чимало аналогічних даних про звичаєво-правові норми монголів[18]*. Плано Карпіні неодноразово згадує про звичай жертвувати першу частку з їжі*[19]*. До речі, український дослідник Д. Дорошенко висловив здогад, що розвідувальну поїздку проповідника Плано Карпіні, результатом якої є його об'ємний історико-етнографічний опис цього народу, Папа римський організував під впливом вражень від розповідей П. Акеровича про лихоліття монголо-татарської навали*[20]*.*

Отож, на середину 40-х рр. XIII ст., тобто до появи вказаних докладних книг іншомовних авторів, етнографічна характеристика монголів, яку подав український митрополит П. Акерович, була чи не єдиною об'єктивною та системною інформацією про ці східні народи,

[15] Примечания к книге Плано Карпини „История монгалов" // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука.— Алматы, 1993.— С. 177.

[16] Банзаров Д. Черная магия или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собр. сочинений.— Москва, 1955.— С. 54—56.

[17] Томашівський С. Предтеча Ісидора...— С. 226.

[18] Рубрук Г. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны...— С. 88—89.

[19] Плано Карпини Д. История монгалов // Там само.— С. 25—26.

[20] Дорошенко Д. Нарис історії України.— Мюнхен, 1966.— Т. 1.— С. 89.

котру отримала європейська громадськість. Очевидно, саме з цього погляду його розповідь як унікальний на той час матеріал і потрапила в зарубіжні хроніки.

В Україні княжого періоду поряд з етнографічними відомостями про сусідні племена і ті, з якими їй доводилось зіткнутись, нагромаджувались знання про культуру віддалених народів. Їх отримували українці під час подорожей в інші землі.

З часу прийняття християнства особливо поширеними в Русі, як і в інших слов'янських народів, були поїздки на Арабський Схід — у Сірію, Палестину, Єгипет. Мета таких мандрів була різною. Здебільшого вона пов'язувалась з паломництвом до християнських святинь Палестини, яке здійснювали як церковні служителі, так і миряни. Крім того, чимало українців вирушало в подорожі, як випливає з їхніх творів, і для виконання певних доручень церковних чи світських властей. У результаті таких мандрівок з'явилося чимало подорожніх описів, які об'єднані в жанр паломницької літератури.

Відомо, що зразком для цих творів (так званих хождєній) були грецькі описи — путівники до святих місць Палестини („проскінітарії"). Українські мандрівники, як і пілігрими з інших слов'янських земель, своїм завданням уважали подати докладні відомості про шлях до християнських святинь, у деталях описати зовнішній, внутрішній вигляд, розміри храмів, їх інвентаря тощо. Тому в цих подорожніх описах переважає інформація саме з таких питань.

Водночас мандрівники, перебуваючи упродовж кількох місяців чи навіть років поза етнічними межами українців, постійно натрапляли на незнайомі для них явища побуту й культури зарубіжних народів. Не вдаючись до ґрунтовних етнографічних описів, вони все ж таки вводили у свої твори деякі власні принагідні зауваження про життя народів Середземномор'я й Західної Азії.

Найдавнішим описом такого типу є твір сучасника Нестора Літописця чернігівського ігумена Данила „Житіе и хожєнье Даниила русскыя земли игумена", написаний не пізніше 1113 р. Як уважають дослідники, поїздка Данила в країни Арабського Сходу не обмежувалась паломницькою метою[21]*. Ігумен мав, очевидно, певне дипломатичне доручення до єрусалимського короля Балдуїна Фландрського, про якого неодноразово згадує у своїй книзі.*

Розповідь Данила починається описом морської подорожі, яка з Константинополя проходила повз грецькі острови Кріт, Кос, Тимос, Кіпр. Далі сухопутний шлях ігумена до Палестини пролягав через території сучасних Сірії та Лівану.

Серед топографічних відомостей про ті чи інші міста і села, яких особливо багато у цьому творі, знаходимо й принагідні дані з побуту їхніх мешканців. Вони переважно стосуються господарської діяльности арабів, греків, турків. Таке активне зацікавлення автора цим питанням було, очевидно, пов'язане з виробничо-хліборобським характером середньовічних монастирів, до одного з яких належав і Данило.

---

[21] Данилов В. В. О жанровых особенностях древнерусских „хождений" // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР.— Ленинград, 1962.— Т. 18.— С. 28.

Мандруючи повз указані острови, а також Палестиною, Данило зауважує особливу розвинутість у цих землях садівництва, городництва, хліборобства. Ці його записки супроводжуються переліком найпоширеніших фруктових дерев, зернових і субтропічних культур на тій чи іншій території. До деяких з них автор додає відомості про термін їх збирання. Для прикладу: зацікавившись таким специфічним для країн Середземномор'я деревом, як босвелія, автор, очевидно, особисто спостерігав за процедурою збирання з нього ароматичної смоли — ладану. Поміщені в описі дані про це заняття є достовірними і навіть доволі детальними. Так, Данило інформує про відповідні знаряддя, якими знімають смолу з дерев, послідовно називає цикли робіт, пов'язані з подальшою обробкою сировини й отриманням пахучого ладану[22].

Закономірне зацікавлення мандрівника викликала й характерна для цих земель система штучного зрошування полів. Ігумен Данило вказав на її активне застосування в околицях міста Єрихона[23].

Стисло інформує автор про розвиток тваринництва в арабів. Зокрема, він назвав місцевості, де воно успішно практикувалось, — острів Кос, гора Хеврон (Палестина). Щодо останньої, то Данило конкретизує відомості, зазначивши особливе поширення на цій території вівчарства.

Такого ж принагідного характеру є дані чернігівського ігумена про рибальство. Знаходимо у його творі згадки і про такий вид допоміжного заняття, як бджільництво. За Данилом, ним займались мешканці околиць гори Хеврон. При цьому автор констатує наявність бджільництва в арабів XII ст. на етапі його початкового (дикого) розвитку, коли мед збирали з природних бджолиних гнізд в ущелинах скель.

З господарсько-промислового виробництва Данило фіксує розвинутість уже в XII ст. видобутку деяких видів сировини на середземноморських островах. А саме, на острові Тилос місцеве населення, як зауважує автор, займалось добуванням та обробкою сірки, що була важливим предметом торгівлі. Такі відомості ігумена Данила стосовно окремого населеного пункту допомагають простежити реґіональні своєрідності в господарстві того чи іншого народу Середземномор'я та Західної Азії у XII ст.

„Хождєніє" Данила насичене докладними розповідями про пам'ятки монументального будівництва народів Арабського Сходу. Як наголошують дослідники паломницької літератури[24]*, в українського мандрівника не було релігійного фанатизму й етнічної упередженостй під час спостережень за іншими народами. Така риса вигідно вирізняє твір Данила від подорожніх заміток сучасних йому західноєвропейських авторів. Вона виявляється, наприклад, у тому, що чернігівський ігумен із захопленням і документальною точністю описує не лише християнські святині, але й мечеті, монументальні споруди турецької знаті тощо.*

---

[22] Житіе и хоженье Даниила русскыя земли игумена // Православный палестинский сборник.— Санкт-Петербург, 1885.— Вып. 3.— С. 9—10.

[23] Там само.— С. 50.

[24] Голубцова М. К вопросу об источниках древнерусских хождений во святую землю // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете (далі — ЧОИДР).— Москва, 1911.— Кн. 4.— С. 65; Гудзий Н. К. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы.— Москва, 1958.— С. 57.

Такі свідчення Данила мають певну фактологічну вартість для дослідників народної архітектури турків, оскільки чимала кількість з описаних ним будівель була згодом зруйнована під час довготривалих військових сутичок корінного населення з хрестоносцями.

З інших ділянок матеріальної культури арабів, турків знаходимо у творі Данила принагідні відомості про деякі господарські споруди. Так, перебуваючи на березі річки Йордан, він помітив особливості місцевих мостів — їх зводили з каменю й укріплювали з допомогою проміжних опор („комарів").

Згадує мандрівник і про поширені в цих землях спеціальні будівлі для утримання води — підземні водозбірні галереї (так звані кяризи), які з'єднують між собою колодязі.

У „Хожденії" Данила натрапляємо на розповіді про вдачу арабів. Мандрівник неодноразово вказує на аґресивність, войовничість гірських мешканців, від яких паломники часто зазнавали нападів і пограбувань. Водночас він не генералізує цієї риси характеру на все населення арабських земель. У непоодиноких випадках наголошує на таких моральних рисах мирних мешканців сіл, як гостинність, опіка ближнього, підкреслює злагідне співіснування в одному населеному пункті арабів і турків тощо.

Загалом відомості чернігівського ігумена, що належать до ранніх нечисленних описів побуту арабів, греків, турків, є, незважаючи на фраґментарність, важливим джерелом для досліджень культури цих народів у XII ст. Про це свідчать і переклади твору Данила французькою, грецькою і німецькою мовами. Як підкреслює видавець паломницьких описів Л. Кавелін, записи Данила (у французькому перекладі) викликали зацікавлення серед громадськости Англії, зокрема у товаристві „Висока церква", яке займалося різнобічним дослідженням Палестини та її населення[25].

Загальновизнано, що стиль і зміст пізнішої східнослов'янської паломницької літератури (до XVIII ст. представлена головно творами російських авторів) залежав від традиції, яку започаткував ігумен Данило[26]. Крім того, деякі з пілігримів, прагнучи літературно вдосконалити чи інформативно збагатити власні подорожні замітки, вносили до них чимало моментів з розповіді чернігівського мандрівника. Так, російський паломник Зосим (XV ст.) з етнографічної інформації Данила використав дані про місцевості вирощування ладану, терміни і технологію його збирання тощо[27].

Різноцільові (паломницькі, освітні, службові) контакти українців з країнами Західної Європи, Середземномор'я, Прибалтики пожвавлюються у післямонгольський період. Однак поширення у XVI—XVII ст. західноєвропейських реформаційних течій, відомі наслідки Берестей-

---

[25] Леонид [Кавелин Л.]. Паломники-писатели Петровского и послепетровского времени или путники во святой град Иерусалим // ЧОИДР.— Москва, 1873.— Кн. 3.— С.III—IV.

[26] Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Франко І. Зібр. творів: У 50 т.— К., 1984.— Т. 41.— С. 201; Єфремов С. Історія українського письменства.— К., 1995.— С. 88 та ін.

[27] Хождение инока Зоссимы 1419—1422 // Православный палестинский сборник.— Санкт-Петербург, 1889.— Т. 8.— Вып. 24.— С. 23—24.

ської унії зумовили домінування у літературі творів полемічного характеру.

Дослідники писемних пам'яток цих століть підкреслюють, що у тогочасному житті релігійні справи були „головним питанням, головним інтересом"[28]. Тому українські діячі М. Смотрицький, Й. Галятовський, І. Вишенський та інші під час зарубіжних подорожей концентрували увагу переважно на церковно-релігійній сфері життя іноетнічних спільнот. Відомості саме з цієї ділянки й були основою для їхніх писань, які мали здебільшого дискусійний характер.

Водночас про подальші зацікавлення української громадськости культурою чужих народів отримуємо деякі свідчення з тогочасного літописання. З цього погляду наукове зацікавлення викликає Густинський літопис[29]. Згідно з думкою більшости дослідників, він написаний приблизно 1620 р. і його автором міг бути відомий на той час письменник Захарій Копистенський (?—1627).

Цей твір, в основу якого покладено попередні давньоукраїнські літописи, грецькі, римські й інші джерела, містить і самостійні міркування його автора як з історичних, так і з етнографічних питань.

Серед різноманітних даних про побут і культуру українців у літописі натрапляємо також на авторські міркування про давні вірування й уявлення слов'ян загалом, що є однією з перших розвідок з цієї проблематики в українській, білоруській і російській літературах[30]. Зазначеному питанню літописець присвячує спеціальний розділ „О идолах русских"[31].

Характеристика багатоаспектного пласту народних вірувань і уявлень слов'ян містить насамперед перелік найменувань давньоукраїнських божеств, до яких додано їхні відповідники у слов'янських народів, а також у греків. Тут же описано й звичаї, присвячені окремим божествам — Перунові, Купалові, Коляді.

Говорить автор і про обожнювання слов'янами у дохристиянські часи різноманітних водоймищ (озер, колодязів), дерев, тим самим констатуючи наявність у них анімістичних уявлень. Цю інформацію він, очевидно, почерпнув з іншомовних джерел. Водночас літописець подає і власні зауваги про видозміни тих чи інших ритуалів у сучасну йому епоху. Так, він підкреслює, що у його період пережитковою формою обряду жертвоприношення, який пов'язаний з культом дерев і водоймищ, були деякі великодні дійства, а саме — урочисте занурення когось із учасників великодніх святкувань у водну стихію або обливання водою. Правда, фіксуючи ці два різновиди обряду, він не вдається до чіткого окреслення територій поширення кожного з них.

Таким чином, Густинський літопис демонструє не лише подальше нагромадження етнографічних відомостей про інші етноси, а й перші спроби українських авторів осмислити окремі явища їхньої народної культури. Автор цього твору з допомогою порівняльних зіставлень у

---

[28] Сумцов Н. Иоанникий Галятовский // Киевская Старина.— 1884.— Т. 8, кн. 2.— С. 203.

[29] Полное собрание русских летописей, изданное Археологическою комиссиею (далі — ПСРЛ).— Санкт-Петербург, 1843.— Т. II.— С. 231—377.

[30] Горленко В. Ф. Нариси з історії...— С. 43.

[31] ПСРЛ.— Т. II.— С. 256—257.

діахронному й синхронному планах подає власні небезпідставні думки про генетичну сутність деяких слов'янських великодніх обрядодій, простежує й фіксує рудименти дохристиянських звичаїв і ритуалів у сучасних йому явищах духовної культури.

Розширенню діапазону етнографічних знань українців сприяли численні поїздки молоді за кордон на навчання, які особливо активізувались в останні десятиліття XVII ст.

Загальновідомим є те, що українці не мали упередженого ставлення до західноєвропейської науки, яке спостерігалось, наприклад, у росіян. Діячі з освітою, отриманою в римо-католицьких чи єзуїтських навчальних закладах, не викликали застережень в української громадськости, а навпаки, цінувались як досвідчені, висококваліфіковані спеціалісти у тій чи іншій професійній галузі[32]*. Тому в Україні мандрівки у Європу в пошуках знань практикувались уже в XVI ст.*[33] *Наприкінці XVII ст. ця тенденція, яка дещо занепала під час бурхливих подій періоду Руїни, знову відновилась в умовах налагодження суспільного й культурного життя і стала загальнопоширеним і звичним явищем.*

Часті контакти українців із європейським світом, безперечно, викликали в них зацікавлення культурою народів Заходу, спонукали до її пізнання.

Одним із прикладів таких активних інтересів і устремлінь української молоді є твір „Краткое сказание и описание тремя частями о граде Риме и всей Италии", який написав на межі XVII—XVIII ст. виходець з Галичини Григорій Скибінський[34]*.*

Вітчизняні літературознавці та історики М. Возняк, М. Петров, І. Огієнко неодноразово звертали увагу на книжку цього автора[35]*, оскільки вона є першим в українській, а також у російській, літературі твором, який спеціально присвячений описові Італії.*

Г. Скибінський, наскільки відомо з опублікованих його документів[36]*, уже працюючи вчителем (місце праці не вказано), усе ж прагнув поглибити свою загальну освіту і з цією метою відправився в Італію, де навчався у Католицькій академії. Там він прожив близько восьми років (1688—1696), побував також у Франції та Німеччині. Наприкінці XVII ст. приїхав до Москви, де написав указану книжку.*

Праця складається з трьох розділів. Якщо останній має характер полемічного твору з критикою підвалин Католицької Церкви, її релігійних догм, то перші два присвячені різнобічній характеристиці (з історичного, топографічного, етнографічного поглядів) міста Риму (I розділ) та інших земель Італії (II розділ).

---

[32] Кудрявцев П. Освітні мандрівки вихованців Київської Академії за кордон у XVII ст. // Київські збірники з історії і археології, побуту й мистецтва.— К., 1937.— Зб. 1.— С. 285.

[33] Огієнко І. Українська культура.— Вінніпеґ, 1970.— С. 35.

[34] Сочинения Григория Скибинского / К изд. подгот. А. И. Соболевский // ЧОИДР.— Москва, 1914.— Кн. 2.— С. 25—274.

[35] Возняк М. Історія української літератури.— Львів, 1992.— Кн. 2.— С. 6—7; Петров Н. Очерки із історії української літератури XVII і XVIII віків.— К., 1911.— С. 204; Огієнко І. Українська культура.— С. 36.

[36] Сочинения Григория Скибинского.— С. 6—24.

Найкраще Г. Скибінському вдалося, очевидно, пізнати побут і культуру італійських міст, їх околиць, оскільки саме в них він проживав під час свого навчання (подано відомості про 32 населені пункти).

„Краткое сказание..." Г. Скибінського не має спеціального етнографічного спрямування. Автор убачав своє завдання в тому, щоб дати читачеві загальне уявлення про Італію, насамперед про її політичний та адміністративний устрій, організацію вищої освіти і релігійного життя. Цю інформацію, а також деякі статистичні дані, автор узяв, очевидно, з тогочасної літератури, зокрема з книжки польською мовою Яна Ботера Бенезиуса, на яку неодноразово покликається. Водночас украплені в праці дані етнографічного характеру (про монументальне будівництво, заняття, деякі звичаї мешканців того чи іншого міста) є результатом особистих спостережень мандрівника.

Г. Скибінського, як і кожного іноземця, найбільше вразило і зацікавило монументальне будівництво італійців. Якщо його попередники, зокрема російські посли В. Лихачов і П. Толстой[37]*, подають вибіркові довільні відомості про деякі міські споруди, то висвітлення зазначеного аспекту матеріальної культури українського автора є значно систем-нішим і ширшим. Воно містить (стосовно кожного міста) статистичні дані про кількість церков, монастирів, будівель знаті, інформацію про їх розташування, зовнішній вигляд, будівельний матеріал, інвентар. У поодиноких випадках ця інформація супроводжується пов'язаними з указаними архітектурними пам'ятками народними переказами, леґендами та повір'ями. Предметом уваги мандрівника були також будівельні укріплення деяких міст (Папії, Анкона), спорадично — окремих споруд (єзуїтського костелу в місті Лореті).*

З інших сторін побуту міського населення Г. Скибінський принагідно інформує про систему санітарного догляду за містом. Так, при характеристиці міста Флоренції він повідомляє про організацію міщанами щоденних робіт для упорядкування вулиць тощо.

Зі сфери занять населення він подає відомості про час і місце проведення торгів і ярмарків у Римі, суспільно-правове становище на них представників різних етносів і віросповідань (італійців, євреїв і інших).

Біднішим є матеріал Г. Скибінського про побут сільського населення Італії. Він стосується переважно їхньої господарської діяльности. Так, під'їжджаючи до Неаполя, він звернув увагу на розвиненість у цих місцевостях хліборобства, городництва, садівництва, а також тваринництва та рибальства. Інформує мандрівник і про своєрідний промисел мешканців околиць міста Парми — виготовлення доброякісних сирів і масла, які мають великий попит на європейських ринках. Ці та інші місцеві особливості у господарстві мандрівник пов'язує зі специфікою географічного ландшафту та кліматичних умов.

Багаторічне перебування Г. Скибінського в Італії дало йому змогу пізнати і чимало інших ділянок її народного побуту та культури, які залишились поза увагою мандрівників. Для прикладу, український пись-

---

[37] Статейный список Посольства дворянина и Боровского наместника Василья Лихачева во Флоренцию 7167 (1659) // Древняя российская вивлиотика.— Москва, 1788.— Ч. IV.— С. 343—356; Путешествие стольника Петра Андреевича Толстого // Русский архив.— Москва, 1888.— Кн. I.— С. 515—533; Кн. II.— С. 5, 12—13, 15—20 та ін.

менник спиняється на характеристиці морально-етичних цінностей, визначальних рис характеру, сімейних, суспільно-правових стосунків, міжрелігійних і міжетнічних відносин населення півострова.

Торкаючись етнопсихологічних особливостей італійців, автор неодноразово підкреслює їхню миролюбність, гостинність у ставленні як до одноплемінників, так і до іноземців. При цьому висловлює власні міркування щодо причин таких доброчинних стосунків, ураховуючи різні фактори соціально-політичного, історичного характеру. Згідно з твердженням Г. Скибінського, віротерпиме, миролюбне ставлення до іноземця чи іновірця зумовлене, з одного боку, намаганням міської влади адміністративними засобами ґарантувати безпеку в місті, а з другого — морально-етичними принципами цього народу, за якими вважалось безчестям образити іноземця.

Зі сфери сімейних відносин увагу автора привернув статус жінки в родинному колі, а також у суспільстві. Спостерігач вказує на її рівноправне становище у взаєминах з чоловіком. З неґативних рис у родинному побуті мандрівник говорить про доволі вільні стосунки жінок з чоловіками, які, як він уважає, не підлягали осудженню громадською думкою. Проте наведені тут же деякі факти засвідчують зневажливе ставлення суспільства до цих осіб. Зокрема, це відображалося у побутуванні своєрідних звичаїв у передшлюбній обрядовості стосовно дівчат легкої поведінки, які принагідно зафіксував український автор. Якщо котрась із таких римлянок, розповідає Г. Скибінський, мала намір вийти заміж, то вона повинна була прийти до храму Мінерви під час богослужіння. У випадку, коли виявлявся охочий одружитися з нею, то кидав їй хустку[38]*.*

У книжці трапляються зауваги автора, що свідчать про розуміння етнографічної неоднорідности італійців. Таких заміток немає в описах згадуваних попередників українського письменника, і тому вони ще раз демонструють його глибоке і ґрунтовне знайомство з цим народом. Наприклад, як про окрему групу італійців говорить він про калабрійців (один із їхніх субетносів), виокремлюючи і своєрідності вдачі та деяких традицій населення Медилянського князівства.

В описі Г. Скибінського знаходимо й стислі характеристики етнічних меншин, що проживали в Італії — греків, євреїв. Так, у розповіді про Венецію мандрівник указує на наявність у цьому місті спеціальних кварталів, де компактно селилися греки. Тут же він відзначає особливості їхніх жител, із занять називає торгівлю й виготовлення речей домашнього вжитку.

З побуту євреїв Г. Скибінський інформує про місце їхнього проживання в околицях Риму — окреме місто з відповідним охоронним укріпленням і постійною вартою. Прикметно, що характеристику цієї етнічної групи він подає у порівнянні з італійцями, підкреслюючи спільні й відмінні їхні риси. Зокрема, мандрівник подає специфічні елементи в одязі євреїв та римлян, зауважує деякі особливості у жіночих зачісках.

Г. Скибінського як ерудовану, обізнану людину, зокрема з давньогрецькою літературою, характеризують його аналітичні висловлювання про зумовленість етнічної специфіки народів. Він виступає прихиль-

[38] Сочинения Григория Скибинского.— С. 84.

ником ідеї Геродота, а також Посідонія Апамейського (до творів яких відсилає читача) про вирішальну роль у цьому природно-географічного чинника. У XVIII ст. ця теза стала панівною в українському народознавстві.

Опис Г. Скибінського тривалий час залишався єдиною інформацією про Італію як для українського, так і для російського читача, оскільки відповідні відомості у статейних списках російських послів були недоступними для загалу. Саме з цього погляду книжка була популярною вже у сучасників автора. Її рукопис неодноразово переписували, і до нашого часу дійшло чимало його списків (виявлено 13 редакцій).

* * *

Отже, результати природного зацікавлення українців культурою інших етносів відобразились уже у найдавніших літературних пам'ятках XII—XIII ст. У період Київської Руси об'єктом спостереження виступали переважно сусідні народи і племена або ті, з якими їй доводилось зіткнутись (поляки, литовці, половці, угорці, волзькі болгари, татари).

Водночас із XII ст. у літературі нагромаджуються відомості про віддалені народи, які українські пілігрими отримували у поїздках в інші землі, зокрема країни Середземномор'я й Західної Азії. У найдавнішому паломницькому творі „Хождєніє" чернігівського ігумена Данила найбільше подибуємо даних стосовно населення зарубіжних міст, оскільки саме в них йому доводилось найдовше зупинятись. Під час таких обмежених у часі, принагідних знайомств з іншими етносами (греками, турками, арабами) найчастіше у поле зору спостерігача потрапляли реалії з їхньої господарської діяльности та матеріальної культури.

У XVII ст. з'являються й перші намагання українських авторів пояснити деякі загальнослов'янські звичаї та обряди, з'ясувати їхні генетичні корені (Густинський літопис).

Розширенню знань українців про буття інших народів сприяли освітні поїздки молоді у країни Європи. Свідченням цього є твір Григорія Скибінського „Краткое сказание..." з різнобічними відомостями про культуру та побут народів Апеннінського півострова.

Таким чином, розглянуті нами літературні пам'ятки XII—XVII ст., незважаючи на свою нечисленність, усе ж демонструють зацікавленість освічених кіл української громадськости не лише власним народом, а й зарубіжними етносами. Чимало зафіксованих відомостей вітчизняних авторів мають вартість першоджерела з різних питань етнографії народів Західної Європи і Передньої Азії.

Віра БІЛОУС

ЗАСАДИ ДІЯЛЬНОСТИ МУЗЕЮ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА У ЛЬВОВІ

Відновлення діяльности Наукового товариства ім. Шевченка в Україні у 1989 р. спричинило зростання зацікавлености широких кіл громадськости історією Товариства та його інституцій. Зокрема, з'явилося чимало публікацій, присвячених різним аспектам діяльности одного зі структурних підрозділів НТШ — музею. У них висвітлюється низка питань його історії, роботи окремих галузевих відділів, комплектації збірок тощо[1]*. Проте в сучасній музеєзнавчій науці дослідження історії музею розглядається у контексті історичної доцільности та суспільної обумовлености його існування*[2]*. Саме під цим кутом зору спробуємо з'ясувати концептуальні засади діяльности Музею НТШ як важливого чинника становлення вітчизняного музейництва та однієї зі складових процесу національного відродження. Ці питання, які викликають значне зацікавлення як істориків, так і музеєзнавців, досі дослідниками не розглядалися.*

---

[1] Гонтар Т. Етнографічні колекції Музею НТШ // Записки Наукового товариства ім. Шевченка (далі — Записки НТШ). Праці Секції етнографії та фольклористики.— Львів, 1992.— Т. CCXXIII.— С. 417—430; Оприск В. М. М. Грушевський і археологічний відділ Музею НТШ у Львові // Михайло Грушевський і Західна Україна. Доповіді і повідомлення наукової конференції. Львів, 26—28 жовтня 1994 р.— Львів, 1995.— С. 42; Сапеляк О. Про музейну справу НТШ // Народознавчі Зошити.— 1996.— № 4.— С. 225—229; Костюк С.П. Колекції музею НТШ у Львові // Бібліотека Наукового товариства ім. Шевченка: Книги і люди (Матеріали круглого столу).— Львів, 1996.— С. 51—59; Петегирич В. М. Доля археологічної колекції музею НТШ // Там само.— С. 59—67; Бойко В., Коваль Л. Становлення та основні віхи Музею історично-воєнних пам'яток // Наукові записки Львівського історичного музею (далі — Наукові записки ЛІМ).— Львів, 1996.— Вип. 5.— Ч. 1.— С. 33—46; Сілецька Л. З історії експозиції музею Наукового товариства ім. Шевченка (1895—1939) // Народознавчі Зошити.— 1997.— № 3.— С. 142—147; Коваль Л. Історична довідка про фундаторів та жертвувателів Музею історично-воєнних пам'яток НТШ у Львові // Наукові записки ЛІМ.— Львів, 1997.— Вип. 7.— Ч. 1.— С. 36—48; Головацький І. З історії музейництва Наукового товариства імені Шевченка, зокрема Музею історично-воєнних пам'яток у Львові та Празі // З історії Наукового товариства імені Шевченка: збірник доповідей і повідомлень наукових сесій і конференцій НТШ у Львові.— Львів, 1998.— С. 207—216; Чайковський Є. Природознавчий музей Наукового товариства ім. Шевченка // Там само.— С. 217—232 та ін.

[2] На думку провідного сучасного вченого-музеолога З. Странського, предмет музеєзнавства полягає не у функціонуванні того чи іншого музею, а в причині його існування, тобто в тому, що він виражає, якій меті у суспільстві служить (див.: Странский З. Понимание музееведения // Музееведение. Музеи мира: сборник научных трудов Научно-исследовательского института культуры / Под ред. Е. Е. Кузьмина.— Москва, 1991.— С. 18—19).

Музей Наукового товариства ім. Шевченка у Львові (1892—1940) — це ориґінальне цілісне явище суспільно-культурного, наукового та духовного життя українського народу, первісток національного музейництва. З'ясовуючи його феномен, слід окреслити тогочасну суспільно-політичну та культурну ситуацію в Україні. Кінець XIX — початок XX ст.— період закладання підвалин Музею НТШ — був часом національно-культурного відродження в Україні. Саме тоді викристалізувалась ідея політичної самостійности України, свідченням чого стало створення перших політичних партій самостійницького характеру, українських громадських, культурно-освітніх, господарських, наукових організацій тощо. Значні зрушення відбувалися й у сфері науки і культури, рушієм яких було зацікавлення вітчизняною історією та народною культурою. Перешкодою для розвитку цих процесів стала мовна проблема у зв'язку із забороною царським урядом вживання української мови в Наддніпрянській Україні. За таких умов пожвавився український національний рух у Галичині. Цьому сприяла також свідома позиція наддніпрянських патріотичних сил, спрямована на перенесення центру загальноукраїнської діяльности у цей край. Одним із виявів останньої було заснування у 1873 р. Літературно-наукового товариства ім. Т. Шевченка, реорганізованого у 1892 р. в Наукове товариство ім. Шевченка у Львові, яке невдовзі стало загальноукраїнським центром національної науки та духовности. За задумом реформаторів, НТШ у Львові мало стати „засновником будущої українсько-руської академії наук"[3].

Серед першочергових завдань Товариства було „збирати та зберігати наукові предмети і пам'ятки старовини України-Руси"[4] [тут і далі розрядка наша.— Л. С.]. Таким чином, уже на початку своєї діяльности НТШ задекларувало ідею формування музею як окремої наукової інституції, яка мала б виняткого українознавчий характер.

Варто зазначити, що в той час в Україні існувало чимало музейних осередків, однак переважна їх більшість мала вузькореґіональний характер та історико-краєзнавче спрямування. На це звернув увагу В. Гнатюк, зазначаючи, що більшість музеїв підросійської України є „звичайні російські музеї, в яких лише заступлена місцева (отже, українська) культура так само, як прим[іром] львівський музей гр. Дзєдушицьких усе таки польський, хоч у ньому доволі богато предметів із української (галицької) території"[5]. Виняток становили музейні збірки Ставропігійського інституту у Львові (1888), Чернігівського музею української старовини (1896), Київського художньо-промислового та наукового музею (1894) та деякі інші, які мали переважно українознавчі колекції. Попри цінність нагромаджених у цих музеях пам'яток, вони з різних причин мали усе ж таки локальний характер і не набули загальноукраїнського значення. Відомий український музеолог І. Свєнцицький уважав

---

[3] [Від редакції] // Правда (Місячник політики, науки і письменства).— Львів, 1889.— Т. 2.— Вип. 5.— С. 307.

[4] Статут Наукового товариства ім. Шевченка у Львові // Записки НТШ.— Львів, 1898.— Т. XXIII—XXIV.— Кн. 3—4.— С. 5.

[5] Гнатюк В. Слово на часі // Діло.— 1909.— 10 верес.— № 199.— С. 1.

вадою, зокрема Київського художньо-промислового та наукового музею, те, що він не зумів надати „прозорости в зображенні поодиноких діб і виразів життя національного“. „Дробничкова розбитість“, тобто фраґментарність збірок українських музеїв, була зумовлена, на його думку, насамперед нечіткою програмою їх діяльности, що стало перешкодою до перетворення цих інституцій у національно-культурні осередки[6].

Визначальний вплив на формування концепції Музею НТШ мала зміна пріоритетів у діяльності Товариства з приходом молодих науковців-інтелектуалів, очолюваних М. Грушевським, науково-організаційне кредо якого полягало у створенні справжнього осередку науки, „особливо в галузях, безпосередньо зв'язаних з нашиим краєм і народом...“[7] *Науку М. Грушевський розумів як інтеґральну частину української національної і всесвітньої культури, а розвиток національної культури — „одною з основних підстав успішного розвою народности“*[8].

У своїй діяльності НТШ намагалося охопити всі етнічні землі України. З приходом у 1894 р. М. Грушевського, який очолив Історико-філософську секцію Товариства, а 1897 р.— й саме НТШ, питання об'єднання усього українського етносу в єдиному національно-культурному організмі стало провідним для роботи всіх структурних ланок Товариства. Формування музейної збірки НТШ визначалось актуальністю ідеї етнокультурної єдности українського народу на всій його етнічній території незалежно від політичних кордонів.

У перші роки після створення НТШ пам'ятки, які надійшли до його музейної збірки, були нечисленні та досить різнорідні. Так, у 1900 р. в Музеї зберігалися: невелика колекція археологічних пам'яток зі Звенигорода, що на Львівщині, збірка пам'яток з розкопок Княжої Гори біля Канева, окремі монети, енколпіони та печатки, колекція автографів Т. Шевченка та Ю. Федьковича, 28 писанок з Кам'янецького повіту на Поділлі, диплом XVII ст., 43 фотографії зі спадщини професора О. Партицького, 13 портретів визначних українських діячів науки та культури тощо[9].

Активізація музейної діяльности НТШ пов'язана з розбудовою структури Товариства, передусім зі створенням Археографічної (1895) та Етнографічної (1898) комісій, члени яких зробили вагомий внесок у розбудову Музею. Зокрема, з їхньої ініціативи Виділ (Президія) НТШ наприкінці 1900 р. ухвалив рішення про створення Музейної комісії для збирання етнографічних пам'яток, до якої увійшли В. Шухевич, В. Гнатюк та О. Роздольський[10]*. Створення цієї структури свідчило про велику увагу, яку керівництво НТШ надавало розвиткові музейної справи. Тоді ж було вирішено передати з бібліотеки Товариства до Музею ав-*

---

[6] Свєнціцкий І. Про музеї і музейництво (Нариси і замітки).— Львів, 1920.— С. 18.

[7] Грушевський М. Записка до загального збору НТШ 1898 р. // Записки НТШ.— Львів, 1898.— Т. XXI.— С. 10.

[8] Грушевський М. З нашого культурного життя // Наша політика.— Львів, 1911.— С. 97.

[9] Стан Музея в 1900 р. // Хроніка Наукового товариства імені Шевченка (далі — Хроніка НТШ).— Львів, 1901.— Ч. 5.— С. 40—41.

[10] Засідання Виділу [НТШ]. 12 грудня 1900 р. // Там само.— Львів, 1900.— Ч.4.— С. 4.

тографи, ґравюри і фотографії. На засіданні Виділу НТШ 27 березня 1901 р. „нагляд" (опіку) за Музеєм узяв на себе особисто голова Товариства М. Грушевський[11]*. Музейна комісія сформувала концепцію діяльности Музею Товариства та започаткувала його динамічний розвиток.*

У 1900 р. Музейною комісією було підготовлено відозву „В справі Музея старинностей при Наук. Тов. ім. Шевченка", у якій обґрунтовувалася необхідність формування українознавчої музейної збірки. Зокрема, в ній зазначалося: „Культурність народа мірить ся його пошанованєм до рідної старовини, його вмілістю нав'язувати новий розвій до тих питомих початків, які виторило його довговікове історичне житє. Наш край богатий такими історичними та археольогічними пам'ятками тисячолітнього житя, як мало котрий інший [...] Всіх наших читачів, усіх прихильників нашого народного розвою просимо уклінно збирати пам'ятки..."[12] *Акцентуючи на збиранні пам'яток багатої історичної та культурної спадщини українського народу, творці Музею НТШ виходили з першочергової потреби дослідження вітчизняної історії та культури, широкої пропаґанди їх здобутків серед української громадськости та з'ясування місця українців серед інших народів. За словами І. Франка, „це перший ступінь, перша прикмета національної освіти — знати своє найближче оточення, знати минуле й сучасне свого народу і відчувать себе живим і свідомим членом живого, свідомого і об'єднаного організму"*[13]*.*

Як зазначив відомий сучасний англійський дослідник проблем націогенезу Е. Сміт, головне завдання етнічної інтеліґенції у період національного відродження полягає в тому, щоб „мобілізувати давніше пасивну спільноту на формування нації навколо нової народно-історичної культури, наново відкритої інтеліґентами"[14]*. Етнографічний музей (у нашому випадку — українознавчий, у якому, врешті, етнографічні збірки займали аж ніяк не останнє місце) учений зараховує до безпосередніх атрибутів нації — поряд із прапорами, гімнами, власними грішми, столицями, присягами тощо*[15]*. Ілюстрацією цього узагальнення можуть слугувати національні музейні осередки народів, поневолених у минулому, які виникли на хвилі національного відродження і стали важливими націоконсолідуючими факторами. Такими були Національний музей у Празі для чехів, Музей „Матиці Сербської" у Будишині для сербо-лужичан тощо. На відміну від останніх, музеї, які виникали у столицях імперій, ставили за мету репрезентацію багатьох народів, передовсім підкорених. На таких засадах створені Етнографічний музей Російського географічного товариства у Санкт-Петербурзі, Австрійський етнографічний музей у Відні тощо. На цю обставину звернув увагу Ф. Вовк, відзначаючи, що в другій половині XIX ст. численні*

---

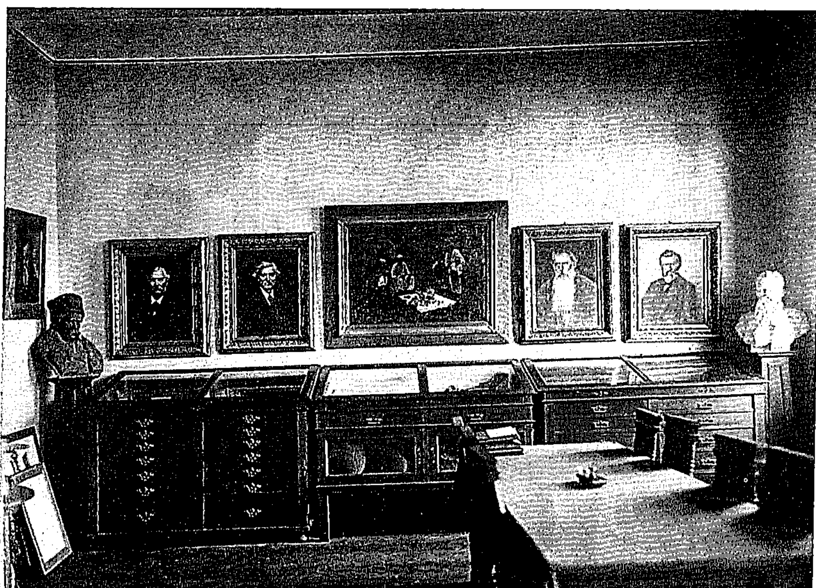
[11] Засідання Виділу [НТШ]. 27 марта 1901 р. // Хроніка НТШ.— Львів, 1901.— Ч. 6.— С. 11.

[12] В справі Музея старинностей при Наук. Тов. ім. Шевченка // Там само.— Львів, 1901.— Ч. 8.— С. 18.

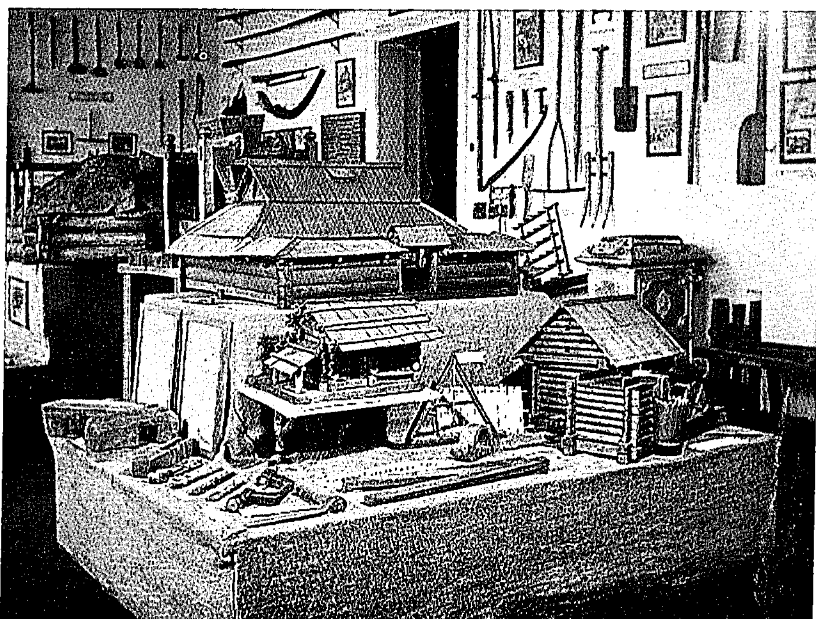
[13] Франко І. Галицьке краєзнавство // Франко І. Зібр. творів: У 50 т.— К., 1986.— Т. 46, кн. 2.— С. 116.

[14] Сміт Е. Д. Національна ідентичність.— К., 1994.— С. 73.

[15] Там само.— С. 85.



Зал засідань Музею НТШ. *1908 р.* Фото Бібліотеки Інституту народознавства НАН України, № 16365



Фраґмент експозиції Музею НТШ. *20—30-ті роки XX ст.* Фото Бібліотеки Інституту народознавства НАН України, № 16448



Фраґмент експозиції Музею НТШ. *20—30-ті роки XX ст.* Фото Бібліотеки Інституту народознавства НАН України, № 16476



Перша виставка Українського Національного музею і творів Олени та Ольги Кульчицьких у Музеї НТШ. 1—12 лютого 1931 р. Фраґмент експозиції Музею НТШ. *20—30-ті роки XX ст.* Фото Бібліотеки Інституту народознавства НАН України, без номера

музеї Західної Європи формувалися зі зразків культури позаєвропейських народів[16].

Повертаючись до програмних принципів, на яких базувалася діяльність Музею НТШ, відзначимо прагнення його творців надати музейній збірці комплексного характеру. У цьому плані заслуговує на увагу перелік основних груп пам'яток, зазначених у відозві НТШ 1900 р.: „1) предмети доісторичної старовини [...]; 2) предмети історичної старовини [...]; 3) пам'ятки церковної і сьвітської штуки [...]; 4) пам'ятки письменства [...]; 5) пам'ятки етнографічного характеру...“[17] *Отже, вже з самого початку музей розглядався як місце згромадження пам'яток історії та культури, письменства, мистецтва, народного побуту. Перед музеєм стояло завдання охопити всі основні сфери тогочасного і минулого життя українського народу шляхом нагромадження різних за характером збірок (археологічних, історичних, культурологічних, мистецьких, етнографічних тощо). Такий комплексний підхід до формування музею мав як переваги, так і певні вади.*

Зрештою, такий погляд на формування збірок національного музею був характерний для стану розвитку тогочасної музейної справи. І. Свєнцицький з цього приводу зауважував, що „значна частина людського життя в своїх первісних (археологія) і масових (етнографія) проявах в дійсности тісно лучиться з життям землі, тим то місцеві та національні музеї мусять бути по своєму складові збірками мішаними художньо-історично-природничими, отже з програмою великої ріжноманітности по скількости і якости“[18]. *Різноманітні музейні пам'ятки створювали цілісний образ життя народу, об'єднаного спільними історичними коренями, історичним минулим, культурними та мистецькими набутками, спільною територією, мовою тощо. Разом з тим формування галузево різнорідних збірок неминуче призводило до нерівномірного їх наповнення, що неґативно позначалося на комплексності та повноті представлення усіх аспектів національного буття. На думку І. Свєнціцького, такий комплексний підхід був зумовлений насамперед слабкістю українського музейництва, яке розвивалося без державної допомоги, в умовах відсутности Української держави, і мало в основному приватно-громадський характер. Саме тому українське музейництво не змогло стати на шлях природної спеціалізації музеїв — організації окремих музейних збірок галузевого спрямування, як це було характерне для багатьох державних народів*[19].

Програмна відозва 1900 р. „В справі музея старинностей...“ підкреслювала академічний характер Музею НТШ, зазначаючи, що музейні збірки готуються „для наукового використання і досліду“[20]. *Наукові засади діяльности Музею НТШ зумовлені насамперед статусом Товариства як неформальної Академії наук, довкола якого згуртувалися провідні українські науковці та українознавці багатьох країн світу. Наявність талановитих, висококваліфікованих учених*

[16] Вовк Хв. Від редакції: (Дещо про теперішній стан і завдання української етнології) // Матеріали з українсько-руської етнології.— Львів, 1899.— Т. 1.— С. VI.

[17] В справі Музея старинностей...— С. 17—18.

[18] Свєнціцкий І. Про музеї...— С. 34.

[19] Там само.— С. 30—31.

[20] В справі Музея старинностей...— С. 18.

значною мірою сприяла утвердженню наукового характеру музейних збірок: їхнє комплектування здійснювалося на науково обґрунтованих засадах; музейні пам'ятки ставали об'єктом наукових досліджень, активно впроваджувалися у науковий обіг.

Взаємопов'язаність науки і музейної справи, характерної для діяльности Музею НТШ, логічно вписується у загальну схему розвитку європейського музейництва, для якого був характерний тісний зв'язок науки і музею. Прикладом цього є епоха Відродження та особливо рубіж XVIII—XIX ст., коли чимало наукових дисциплін зародилися саме на основі музейних колекцій. Упродовж XIX ст. відбувалося поступове відмежування науки від музеїв, спричинене насамперед новими гносеологічними і методологічними підходами, які стали характерними для науки. Утверджується погляд щодо функціонування науки в музеях, по-перше, на рівні наукових дисциплін, які мають у музейних колекціях свої джерела пізнання; по-друге, на рівні спеціальної наукової галузі, яка спрямована на власне музейну справу — музеєзнавство[21].

Музей НТШ, формування якого відбувалося наприкінці XIX — на початку XX ст., коли українознавчі студії з різних наукових дисциплін — історичних, лінґвістичних, природознавчих, мистецтвознавчих тощо — були на стадії становлення, вбачав своє завдання у створенні ґрунтовної фактологічної бази для розгортання досліджень у цих галузях. Музеєзнавчі студії у цей період були менш актуальними, ніж українознавчі. Зрештою, вітчизняне музейництво, яке робило лише перші кроки, мало надто малий досвід і підстави для розвитку музеєзнавчої науки. Музей НТШ, набуваючи власного музеєзнавчого досвіду в нелегких і несприятливих умовах свого становлення і розвитку, водночас намагався враховувати у своїй діяльності досягнення передових європейських музейних осередків. Прикладом цього є діяльність Ф. Вовка, який, ознайомившись із роботою численних музеїв Відня, Риму, Неаполя, Флоренції, Берна, Женеви, Цюріха, Парижа, Петербурґа, використовував їх досвід для формування і впорядкування археологічних та етнографічних збірок Музею НТШ[22]. *Володимир Шухевич звертав увагу на нові методи збирання та зберігання етнографічних пам'яток, які запроваджував Австрійський етнографічний музей у Відні, пропонуючи застосовувати їх у Музеї НТШ*[23].

Музей Наукового товариства ім. Шевченка з початку свого існування задумувався як наочна школа для ознайомлення широких кіл української громадськости з пам'ятками української минувшини, багатством української культури, природи тощо, а також для презентації їх у світі. Важлива роль у вирішенні цього завдання належала публічним музейним експозиціям. Саме використання музейних пам'яток у культурно-освітній та пропаґандистській роботі перетворювало збірку цінностей у музейний осередок. Попри нестачу приміщення та відповідних коштів для обладнання Музею, керівництво НТШ з 1901 р. зуміло створити необхідні передумови його функціонування для „публичного

---

[21] Странский З. Музееведение...— С. 9.

[22] Іванченко Ю. Видатний вчений і патріот України // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології.— К., 1995.— С. 4—5.

[23] Загальні збори „Наукового Товариства імени Шевченка" // Діло.— 1909.— 17 мая.— Ч. 105.— С. 1.

ужитку“[24]*. Згодом музейні експозиції вдосконалювалися і розширювалися (експозиції в Академічному домі у 1910—1912 рр. та в будинку НТШ (тепер вул. Винниченка) у 1920—1939 рр.). Крім того, влаштовувалися тимчасові виставки, які нерідко супроводжувалися читанням лекцій провідними українськими ученими та діячами культури*[25]*.*

Нарешті останнє, однак не менш важливе положення, яке можна вважати основою діяльности Музею НТШ. Маємо на увазі залучення до його формування і розвитку широких кіл української громадськости. У цьому полягав громадський характер музейних збірок НТШ, що випливало зі статусу Наукового товариства ім. Шевченка, яке було громадською організацією. Музей утримувався в основному на громадські, доброчинні внески; багато пам'яток музейної вартости надходили як дари від різних верств українського суспільства — священиків, учителів, громадсько-політичних і культурних діячів, селян, міщан та інших.

Засадничі принципи побудови українознавчого Музею НТШ, сформульовані у програмних відозвах 1900 та 1901 р., лягли в основу його практичної діяльности. Це неодноразово підтверджувалося у музейних виданнях — щорічних звітах, відозвах, зверненнях Музею, а також у публікаціях і виступах провідних діячів НТШ. Зокрема, у звіті за 1904 р. зазначалося, що Виділ НТШ сподіваєть ся, що „суспільність підопре його змагання витворити національний музей, де були б зібрані пам'ятки нашої минувшини та була б представлена поглядова наука розвою та зросту нашої нації“[26]*. У звіті за 1908 р. тодішній упорядник Музею Б. Януш вказував, що Товариство прагне створити „національний музей, де були б зібрані і належито збережені пам'ятки нашої минувшини і теперішнього життя українського селянина“*[27]*. Динамічний розвиток Музею у перше десятиріччя XX ст. дав змогу О. Назаріїву, який на той час опікувався музейними збірками, так охарактеризувати його стан на 1913 р.: „Загальні контури музея вже визначилися досить виразно; [...] вже те, що зібрані в нім предмети відносять ся до матеріального й культурного житя виключно українського народу, а при тім на цілій його етнічній території, надає йому своєрідність і особливо цікаві ціхи, поставлена ж перед ним ціль — обхопити та зілюструвати всі сторони сучасного і минулого житя українського народу робить його дуже ріжносторонній і ріжноманітним“*[28]*. Професор В. Щурат, вітаючи відкриття Музею у 1920 р., який з того часу отримав назву Український Національний музей ім. Т. Шевченка, зазначав, що попри розчарування та зневіру, які охопили українське суспільство після поразки національної революції, Музей служить „доказом живучости народу“*[29]*. Заслуговують на увагу і роздуми І. Труша — одного з ініціаторів і творців нової експозиції Музею у 1920 р. На його думку, Музей НТШ*

---

[24] Грушевський М. Відозва до ш. Земляків „В справі музею при Науковім Товаристві ім. Шевченка“ // Записки НТШ.— Львів, 1901.— Т. XLI.— С. 1.

[25] Сілецька Л. З історії експозиції...— С. 148—151.

[26] Стан Музея в 1904 р. // Хроніка НТШ.— Львів, 1905.— Ч. 21.— С. 40.

[27] Януш Б. Справозданє з музея за час від 1 січня до 30 цвітня 1908 р. // Там само.— Львів, 1908.— Ч. 34.— С. 19.

[28] Назаріїв О. Справозданє з музея за місяці січень—цвітень 1913 року // Там само.— Львів, 1913.— Ч. 54.— С. 24.

[29] Відкриття „Українського Національного Музея ім. Т. Шевченка“ // Українська дума.— Львів, 1920.— Ч. 25.— С. 2.

вже тоді був „одинокою музейною інституцією на цілій українській території, яка має уже тепер суцільний і всесторонній характер, має аж до найвищих ступенів розвою намічену, ясну програму, тілько цінних і добірних експонатів, що вони можуть творити поважну, трівку підставу для дальшого розвою...“[30] *Наведені висловлювання діячів НТШ, незважаючи на їх певну пафосність, мали вагомі підстави для такої високої оцінки діяльности Музею.*

Зокрема, про це свідчили численні, різноманітні й ретельно впорядковані музейні збірки. „Найврожайнішими“ щодо кількісного та якісного поповнення музейних колекцій були 1900—1910 рр. Саме в цей період М. Грушевський доклав значних зусиль для мобілізації усієї української громадськости і насамперед інтеліґенції у справі створення загальнонаціонального музею. Голова НТШ неодноразово підкреслював, що „вона [інтеліґенція.— Л. С.] повинна тямити, що музеї існують для неї, а не для поодиноких товариств, кружків або навіть окремих осіб і повинна добровільно причинятися до їх зросту“[31]*. Уже в перше десятиріччя XX ст. музейні збірки мали загальнонаціональний характер щодо географії походження пам'яток. Незважаючи на політичні кордони, суспільно-політична ситуація сприяла активному спілкуванню учених Наддніпрянської, Галицької та Закарпатської України. НТШ мало змогу виділяти певні кошти на реалізацію своїх музейних планів, зокрема, придбання експонатів з різних місцевостей усієї України.*

Найчисленніша археологічна колекція охоплювала різночасові пам'ятки з багатьох реґіонів України, відзначалася системністю та науковим обґрунтуванням. Її основу становили матеріали археологічних розкопок, які проводили М. Грушевський (села Чехи-Висоцько та Звенигород на Львівщині), М. Біляшівський (Київщина та Східна Волинь), Й. Пеленський (Галич), В Гребеняк і Я. Пастернак (Західне Поділля), та численні поодинокі пам'ятки, що надходили від краєзнавців[32]*.*

На початку 1900-х рр. розпочалося формування етнографічної колекції Музею, пам'ятки якої особливо яскраво демонстрували українську етнічну та культурну єдність. Етнографічний відділ Музею містив пам'ятки зі Середнього Подніпров'я, Полісся, Поділля, Прикарпаття та Карпатського реґіону. Його комплектування відбувалося в основному шляхом всенародної „толоки“. Важливого значення набували методичні рекомендації щодо збирання пам'яток музейної вартости, розроблені ученими НТШ. Показовими в цьому плані є звернення Управи Товариства збирати писанки для Музею. Вони мали як масовий характер завдяки публікації на сторінках української преси, так і індивідуальний — через розповсюдження листів-звернень серед учителів[33]*.*

При комплектації етнографічних збірок Музею особлива увага надавалася предметам повсякденного побуту та знаряддям праці українсь-

---

[30] Труш І. Український національний Музей ім. Шевченка у Львові // Український вістник.— 1921.— Ч. 37.— С. 3.

[31] Загальні збори [НТШ]. 30 квітня 1907 р. // Хроніка НТШ.— Львів, 1907.— Ч. 31.— С. 4.

[32] Петегирич В., Павлів Д. Археологія у дослідженнях членів НТШ // Записки НТШ. Праці Історико-філософської секції.— Львів, 1991.— Т. CCXXII.— С. 412—426.

[33] Великодні писанки // Діло.— 1914.— 16 цьвіт.— Ч. 84.— С. 3; [Листівка-звернення Управи НТШ до вчителів у справі збирання писанок, без дати] // Центральний державний історичний архів України у Львові (далі — ЦДІА України у Львові), ф. 309, оп. 1, спр. 70, арк. 38.

ких селян. Першими значними колекціями пам'яток етнографічного характеру були предмети, набуті членами етнографічної експедиції на теренах Бойківщини у 1904 р.[34]*; колекція давнього міщанського одягу з Надвірної (тепер районний центр Івано-Франківської области)*[35]*; збірка волинських писанок*[36]*. Упродовж багатьох років займалися збиральницькою роботою пам'яток народного побуту та мистецтва гуцулів для Музею НТШ народні вчителі-подвижники Б. Заклинський, Л. Гарматій, А. Онищук, М. Кузьмак, Д. Харов'юк*[37]*. У 1909—1910 рр. Музей збагатився колекцією вишивок з Київщини та Полтавщини, яку подарував о. Вержбицький*[38]*; збіркою етнографічних пам'яток зі Середнього Подніпров'я, закупленою у Києві (249 предметів)*[39]*. Велика кількість пам'яток для Музею була частково подарована, частково придбана на Першій Українській хліборобській виставці у Стрию 1909 р. та Коломийській виставці народного промислу 1912 р.*[40] *Заслуговує на увагу той факт, що, наприклад, у 1912 р. подаровані Музеєві етнографічні пам'ятки становили понад 78 відсотків усіх надходжень (1772 предмети подаровані, 347 — закуплені)*[41]*. Показовими в цьому плані є не лише цифри, а й історія набуття окремих предметів. Зокрема, після виставки у Стрию для Музею НТШ відібрали модель гуцульської хати, виготовлену Евстахієм Лучком зі села Уторопів на Гуцульщині вартістю 50 корон. У листі до Управи Музею Е. Лучко зазначав, що модель винесла йому набагато більше, ніж зазначена сума, та він не брав це до уваги, як і власні поштові витрати, „зо взгляду на тоє, що той предметъ до руского Музею переходитъ"*[42]*.*

Основу музейної збірки НТШ становили пам'ятки української археології та етнографії, що було свідченням динамічного розвитку цих наукових дисциплін у кінці XIX — на початку XX ст. та необхідністю нагромадження фактологічного матеріалу для їх розвитку. Заодно ж збирання і збереження пам'яток минулого, на думку І. Франка, було необхідним, щоб „зберегти їх останки як річеві свідки минулої культурної фази нашого народу..."[43]

Упродовж своєї діяльности Музей НТШ зібрав цінну мистецьку збірку. Вже у 1920 р. І. Труш вважав її „за поважний зав'язок на укра-

---

[34] Стан музея // Хроніка НТШ.— Львів, 1906.— Ч. 25.— С. 5.

[35] Там само.— С. 40.

[36] Там само.— Львів, 1907.— Ч. 31.— С. 8.

[37] Арсенич П. Этнографическое изучение Гуцульщины народными учителями (1900—1917) // Карпатский сборник: Труды Международной комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей.— Москва, 1976.— С. 144.

[38] Залізняк М. Справозданє з Музея за час від 1 мая до 31 серпня 1909 р. // Хроніка НТШ.— Львів, 1909.— Ч. 39.— С. 46.

[39] Залізняк М. Справозданє з Музея за час від 1 вересня до 31 грудня 1909 р. // Там само.— Львів, 1909.— Ч. 40.— С. 39.

[40] Там само.— С. 38—39; Назаріїв О. Справозданє з музея за 1912 рік // Хроніка НТШ.— Львів, 1913.— Ч. 53.— С. 54—55.

[41] Гонтар Т. Етнографічні колекції...— С. 420.

[42] Лист до Управи Музею НТШ від Евстахія Лучка в Уторопах п. Яблонов коло Коломиї від 2.07. 1910 р. // ЦДІА України у Львові, ф. 309, оп. 1, спр. 70, арк. 5.

[43] Франко І. Коментар до статті М. Зубрицького „Дещо про нашу пресу" // Літературно-науковий вістник.— Львів, 1905.— Т. 31.— Кн. 7.— С. 78.

їнську національну галерею мистецтв“[44]. Підхід до її формування зазнав певних змін: якщо спочатку вона мала історико-культурологічний характер і обмежувалася лише створенням галереї портретів видатних діячів української науки і культури, то згодом акцент змістився. Зокрема, під впливом зародження українознавчих мистецьких студій Музей звернув увагу на пам'ятки давньоукраїнського сакрального мистецтва, творів різних жанрів образотворчого та декоративно-ужиткового мистецтва як художників минулого, так і митців-сучасників. Так, після виставки українського мистецтва у Львові в 1905 р. НТШ придбало для свого Музею разом з кількома творами портретного жанру (портрети М. Старицького та І. Карпенка-Карого) живописне полотно на побутову тематику „Гість із Запоріжжя“ Ф. Красицького[45].

Додержуючись проголошеного принципу комплексного охоплення всіх сторін життя українського народу, Наукове товариство ім. Шевченка у Львові формувало природознавчу колекцію і в 1927 р. створило окремий Природничий музей НТШ[46]. Його розбудовою займалися переважно члени Математично-природописно-лікарської секції НТШ. Основу збірки, яка слугувала подальшому розвиткові вітчизняної геології, географії, ботаніки, палеонтології, топографії, біології та інших природничих наук, становили колекції відомих учених І. Рудницького, О. Ковалевського, Ю. Медведського, І. Верхратського, Є. Волощака.

Події Першої світової війни та української національної революції 1917—1921 рр. обумовили посилене зацікавлення збиранням пам'яток новітньої історії України, які пізніше разом з музейними матеріалами епохи козаччини, національно-визвольних змагань стали основою Музею історично-воєнних пам'яток НТШ (1937—1939)[47].

Підсумовуючи викладений матеріал, можемо зробити такі висновки:

1. Виникнення Музею Наукового товариства ім. Шевченка у Львові та його виразний українознавчий характер були зумовлені актуальними потребами процесу національного відродження українців кінця XIX — початку XX ст.

2. Українознавчий характер збірок обумовлений необхідністю створення ґрунтовної фактологічної бази для розгортання наукових студій цілої низки дисциплін (історії, археології, етнології, мистецтвознавства тощо), які б утверджували ідею самобутности українського народу, етнокультурної спільности українців на всіх етнічних землях.

3. Концептуальні засади діяльности Музею НТШ випливали з контексту тогочасної суспільно-політичної ситуації та завдань, які перед ним ставилися. Остаточно вони сформувалися на зламі XIX—XX ст. і охоплювали такі принципи: загальнонаціональний характер діяльности Музею та його фондових збірок, комплексність і науковість, публічність у поєднанні з культурно-просвітницькою роботою, функціонування на громадських засадах.

Олександра СІЛЕЦЬКА

[44] Український національний Музей ім. Шевченка у Львові // Український вістник.— 1921.— Ч. 61.— С. 2.

[45] Стан музея // Хроніка НТШ.— Львів, 1906.— Ч. 25.— С. 40.

[46] Чайковський Є. Природознавчий музей...— С. 217—232.

[47] Бойко В., Коваль Л. Становлення та основні віхи Музею...— С. 33—46.

Łeopoldo J. Bartolome, Danuta Łukasz, Ryszard Stemplowski. Słowianie w argentyńskim Misiones. 1897—1977.— Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.— 278 s.

За останнє десятиріччя у польській літературі з'явилася низка праць про життя і побут поляків поза межами Польщі. Одним з таких досліджень є робота трьох авторів „Слов'яни в арґентинському Місіонесі...", у якій вперше опрацьовано питання історії та особливостей культури польських і українських імміґрантів у одній із провінцій (штатів) Арґентини — Місіонесі. Для українського читача праця є цікавою тим, що в ній предметом наукового осмислення є поряд з польською і культура української спільноти, яка виникла у минулому столітті в цій заокеанській країні. Тим більше, що в українській етнології такого дослідження немає. Автори монографії поставили широкомасштабне завдання — показати процес осадництва південноамериканських теренів польськими і українськими імміґрантами у зв'язку з існуючим уже місцевим культурним контекстом і частково у зв'язку з іншими імміґрантськими групами. Автори послуговуються історичним, порівняльним, етнопсихологічним, функціональним методами дослідження, широко використовуючи архівні матеріали, епістолярну спадщину, спогади (друковані і рукописні), латиноамериканську наукову літературу; почерпнуто відомості з особистих контактів із представниками різних етнічних спільнот Місіонеса.

Дещо незрозумілою є назва праці, оскільки не відповідає її змістові. У провінції Місіонесі справді мешкають представники багатьох народів, у тому числі слов'янських: поляки, українці, чехи, білоруси, росіяни, словаки і т. д. Назва роботи зобов'язувала вивчати культуру всіх цих груп, однак у монографії йдеться лише про поляків та українців. Тому книжка могла б мати назву „Поляки і українці в арґентинському Місіонесі". А з огляду на те, що предметом дослідження є культура виняткова вихідців із Галичини, хоч у Місіонесі живе багато імміґрантів з різних реґіонів України, зокрема Поділля, Волині, Полісся, то й назва могла б бути „Галичани в арґентинському Місіонесі". Загалом уживання терміна „слов'яни" є залишком російської імперської термінологічної системи, яка досі побутує у багатьох працях історичних і суспільних наук. У Європі давно вийшли з ужитку терміни „германці" чи „англосакси". Якщо вони й уживаються, то виняткова у філологічному контексті: германська, романська і інші групи мов. Стосовно терміна „слов'яни", то він правомірний також лише у словосполученні „слов'янська група мов", а не як замінник етнонімів. В Арґентині, зокрема у провінції Місіонесі, ні в офіційній, ні в побутовій мові не вживається термін „слов'яни". Загальновживаними етнонімами є „polako", „ukraniano", тобто „поляки" і „українці".

Монографія „Слов'яни в арґентинському Місіонесі..." складається з п'яти розділів. Перші три розділи належать перу Річарда Стемпльовського. У першому, що має назву „Історичний контекст осадництва рільників у Місіонесі", автор звер-

тає особливу увагу на труднощі в дослідженні цієї теми. Справді, не існує опрацьованої історії Місіонеса XIX—XX ст. (як і інших провінцій країни). Не можна знайти жодної книжки, яка була б науковою працею фахового історика. Тільки недавно з'явилося дві роботи, які стосуються історії загосподарювання місіонеської землі: Снігур Естебан „Українці в Місіонесі" (іспанською мовою (1997) та Марії Пауліни Мороз де Росцішевської „Прибуття слов'янської імміґрації до Місіонеса" (іспанською мовою (1997). Однак після появи названих праць, як і до них, мало що з'ясовано стосовно питання етнічного походження осадників, які прибули з Галичини. У наявих джерелах про імміґрантів (переважно на їх основі ґрунтуються усі названі роботи) можна знайти відомості лише про те, з якої держави вони прибули: з Італії, Іспанії — отже, італійці, іспанці; з Росії — росіяни; з Австро-Угорщини — австрійці; з Польщі — отже, поляки. Арґентинська сучасна статистика не виділяє етнічної категорії, ані не вказує на етнічне походження. Кожен, хто народився в Арґентині,— арґентинець. Поза межі статистики вийшов дослідник українського походження Михайло Василик у праці „Українські поселення в Місіонесі" (1982), базуючись на вивченні прізвищ поселенців, документів українських церков та особистих опитувань. На жаль, Р. Стемпльовський не використав даних українського дослідника.

Як об'єктивний учений Р. Стемпльовський у цьому розділі звернув увагу як на важливий аспект проблеми необ'єктивність статистичних даних щодо етнічної належности поселенців. Важливими є дані, зібрані ученим, про складне становище відносин між осадниками поляками і українцями унаслідок втручання уряду Польщі у процес переселення і осадництва. Покликаючись на директиви польського уряду щодо поселення в Арґентині, він доводить, що й на арґентинській землі польський уряд не залишив українців самих собі. Директиви зобов'язували не допускати в Південній Америці виникнення щільних скупчень українців. У цьому виявлялася генеральна стратегія щодо українських імміґрантів. Насамперед урядовці Польщі намагалися запобігти виникненню українських згуртованих осередків, які після досягнення певного рівня заможности могли б провадити закордонні акції проти політики Польщі щодо українців на рідних землях і фінансово підсилювати політичні й господарсько-громадські організації в Галичині. Відомо, яких утисків, особливо у міжвоєнні роки (1920—1940-ві), зазнавали українські кооперативи, культурно-освітні, наукові й політичні організації. Крім того, польський уряд був зацікавлений концентрувати польське осадництво саме у Місіонесі. Згідно з цією політикою, до Місіонеса і східної частини Параґваю було заплановано скеровувати лише поляків. Польський автор твердо переконаний, що „проект концентрації польського поселення на цих теренах був виявом помилкової політики II Речі Посполитої [...]" (С. 42). Для покращення процесу осадництва провінції Місіонеса коштом польського уряду тут було закуплено 100 тис. га землі.

Р. Стемпльовський знайшов документи, які свідчать, що цю процедуру було виконано з допомогою довірених осіб. Ця поселенча концепція реалізовувалася низкою акцій уряду Польщі: посилали священиків, учителів, інструкторів, радників; надсилали літературу; виділяли кошти на школи, костели. Автор наголошує: „[...] згідно з польською політичною традицією, еміґрація завше мала виконувати якусь місію" (С. 29).

Одним із місійних завдань поляків в Арґентині була й полонізація імміґрантів — українців, котрі потрапили до Місіонеса, усупереч загальній стратегії: розселити українців децентралізовано у різні частини Арґентини.

Незважаючи на активне постійне втручання Польщі у процес осадництва в цій країні, автор робить висновок про факт кількісної переваги українців, яких традиційно, але помилково, окреслювано як поляків.

У другому розділі „Кількість і розміщення слов'янських сільських осадників у Місіонесі (1897—1977)" Р. Стемпльовський детальніше зупиняється на проблемі національної ідентифікації поселенців в окресленому реґіоні Арґентини. Хто ж усе-таки були перші поселенці: українці чи поляки, про яких „польських іммі́ґрантів" ідеться у документах, починаючи від піонерів 1897 до 1977 р.? Описовий характер розділу виправданий завданнями, які поставив перед собою автор: виявити число і розміщення польських і українських осадників. Зібрані автором факти є передумовою для подальших досліджень головних аспектів життя цих людей, виявляють умови процесу сільського осадництва, впливу на суспільно-економічне формування системи господарювання північно-східних земель Арґентини. Опрацьовано чималий джерельний матеріал переважно авторів польського походження (священиків, інструкторів). Часто ці джерела з названих причин не збігалися з дійсністю, особливо що стосується етнічного походження осадників. На жаль, автор не послуговується ні українськими джерелами, ні польовими даними, аби з'ясувати спірні питання етнічної ідентифікації і самоідентифікації.

Р. Стемпльовський надає великої ваги ролі і місцю церкви у житті осадників. Цілком справедливо він вважає церкву тією інституцією, яка єдина спроможна була осягнути різноманітність процесу осадництва на нових теренах. Функції церкви автор слушно визначає як етнічні у процесі адаптації. Автор детальніше зупиняється на дефініції „адаптація", що часто уживається як синонім до поняття „асиміляція". Насправді ж адаптаційні процеси — набагато ширше поняття, яке становить систему чинників, що формують побут і свідомість імміґрантів у нових умовах. Передовсім осадники, одержуючи в користування квадратної форми земельні наділи розміром 50—100 га (чакри), не могли відтворити типового європейського села, тобто скупченого поселення. В умовах розпорошености, у відокремлених самотніх оселях серед підтропічних лісів і боліт, церква виконувала функції згуртування, формування спільноти. Зрештою, не було не тільки давнього села, а й не було громадських організацій, не було інтеліґенції. Загалом адекватно висвітлюючи питання церкви, автор усе-таки оминає надзвичайно важливу проблему відсутности протягом багатьох років Української церкви, українських священиків, неґативного впливу польських священиків і вчителів на розвиток української спільноти, латинізацію галицьких українців. Зовсім не згадується довготривала виснажлива боротьба імміґрантів українського походження за збереження власної духовної культури, свого релігійного обряду. Адже тільки безпосереднє втручання Ватикану та рішення II Ватиканського собору дали змогу Українській церкві утвердитися і розвиватися. Ці факти пояснили б цілком правильні висновки автора, що „всупереч поширеній опінії в Арґентині і Польщі серед слов'ян більше було українців, аніж поляків: що пізніше досліджуваний період — тим виразніша різниця" (С. 97). Ці висновки автора „зависають у повітрі", не випливають як наслідок наукового доведення.

У третьому розділі „Слов'янське осадницьке господарство в Місіонесі (1897—1947)" Р. Стемпльовський простежує труднощі перших поселенців унаслідок повного розриву з традиційною польською чи українською культурою господарювання. Селянам з Європи небагато давали попередні, набуті на рідних землях, агрознання, оскільки клімат і земля Місіонеса визначали абсолютно іншу, ніж на рідних землях, структуру ведення господарства, цілком інший рільничий календар. Порівняно з іншими етнічними групами щодо ведення господарства, автор ототожнює українців і поляків, підкреслюючи їх важчі умови, ніж, наприклад, німців. Р. Стемпльовський правомірно робить порівняння саме з цією етнічною групою, яка є однією з найчисельніших у Місіонесі й прибула одночасно з українцями й

поляками з подібних кліматичних умов. Різницю між німецькими і польськими та українськими імміґрантами автор вбачає не в етнічних відмінностях, а в різних суспільних умовах, які відігравали важливішу роль, аніж походження. Більшість німців привезла до Арґентини значний капітал, що й сприяло досягненню ними стабілізації за короткий час, спричинилось до широкої їх громадської діяльности. З цими міркуваннями не можна не погодитися, але й ставити в один ряд у цьому порівняльному графіку німці—поляки/українці є помилковим, далеким від дійсности. Бо українські імміґранти не мали ані капіталів, як німці, ані допомоги уряду, як поляки.

До браку коштів, труднощів нового способу господарювання, незнання мови додавалася також націоналістична позиція громадської думки, неґативно налаштована щодо імміґрантів. Якщо спочатку йшлося про найшвидшу арґентинізацію імміґрантів, то у 20—30-ті рр. XX ст. починає переважати позиція відкидання європейця-імміґранта. Імміґрант став символом „хвороби народу". Це був один із найважчих періодів і для поляків, і для українців в Арґентині, так званий період народотворчих процесів. Це час, коли в Арґентині складалися етнічні стереотипи. Перекази, які тоді виникли, залишилися донині. Ці перекази підкреслюють працьовитість осадників українського і польського походження, їх надмірну ощадливість, обмеження витрат, навіть скупість, патріархальний уклад родинного життя тощо. Цей розділ рясніє цікавими розповідями осадників, подробицями побуту рільників, характеристикою етнічних особливостей, порівняннями поляків з українцями.

Четвертий розділ „Організація польської освіти в Місіонесі (1904—1938)" Данути Лукаш присвячений проблемі діяльности польських шкіл, їх виникненню, розвитку і занепаду. Причому авторка не торкається питань освіти і шкільництва українців. Однак розділ цікавий і для українського читача, оскільки Д. Лукаш детально вивчила процес дії арґентинського націоналізму на швидкий темп асиміляції поляків — проблему, що стосується й української спільноти. Авторка переконливо довела, що саме освіта була головним інструментом арґентинізації іноетнічних спільнот. Вона крок за кроком простежила діяльність перших осередків польської школи у Місіонесі, їх становлення, зрештою, конфронтацію між польською й арґентинською школами, занепад і ліквідацію польських шкіл в Арґентині. Поважне місце у розвідці займає питання зв'язку освіти з громадськими організаціями, з польськими державними структурами (фінансування, придбання підручників і літератури, забезпечення учителями). Урешті в 1940-х рр., незважаючи на активну діяльність польської спільноти в Арґентині, польські товариства занепали. Разом з ними занепало й шкільництво.

Праця Д. Лукаш дає багато матеріалу українському дослідникові. Особливо цінними є відомості, почерпнуті авторкою з архівних джерел, котрі виявляють факт формування у Місіонесі польських шкіл серед українців. Можливо, це також одна з причин занепаду польської школи, на що авторка не звернула уваги. Д. Лукаш безоглядно довіряє даним польських інформативних джерел, не зауважуючи серйозних протиріч серед зібраних нею матеріалів. Яскравим прикладом є школа в колонії Азара (неподалік містечка Апостолеса). Тут працював священик Баверляйн — Мар'янський, який організував польську школу і керував нею. У рапорті 1915 р. до арґентинського єпископа Неме він писав, що більшість його вірних — поляки і сини поляків (С. 163). На 1927 р., за даними о. Мар'янського, 424 дитини в Азара — то діти поляків. Авторка з цього приводу пише: „Дані ці, зважаючи на добрі знання Мар'янського, треба вважати вірогідними, тим більше, що це збігалося б з даними про число польських і польського походження родин

другої половини 20-х років" (С. 165). Знову ж таки випливає питання польських родин, число яких важко визначити, оскільки в Арґентині не велися записи про етнічне походження. Водночас про цю ж колонію Азара той самий о. Мар'янський у листі до Союзу літераторів і журналістів у Чикаґо визнавав: „[...] між 206 родин заледве 10—15 дома розмовляють польською мовою", бо „стали русинами". Далі досить прозоро окреслює завдання польської школи серед тих „поляків", які вдома розмовляють винятково українською мовою: „Наша освітня праця вже багато, дуже багато змінила, і тут на чужині починають зараз по-польськи розмовляти і починаємо онародовлюватися" (С. 163). Це відверте свідчення полонізації українців в Арґентині. В іншому місці Д. Лукаш цитує першого консула Польщі в Буенос-Айресі Йозефа Влодека, який писав, що люди (маються на увазі поляки) в Арґентині не дбають, чи дитина знає по-польськи, чи ні „натурально, якщо вдома говориться тільки по-руськи" (С. 152). Зрозуміло, що українці Галичини знали польську мову, яку вивчали у школах як обов'язковий предмет. Невірогідними виглядають сентенції про те, що цієї мови чомусь не знали поляки і розмовляли вдома українською. Зрештою, свідчення сучасних інформаторів із колонії Азара [з матеріалів експедиції 1999 р.— *О. С.*] підтверджують, що в цій колонії, яку досі вважають польською, більшість мешканців була українською і українського походження. Після приїзду до містечка Апостолеса українського священика і сестер василіянок, які започаткували українську школу, поселенці з колонії Азара почали віддавати своїх дітей відповідно до української школи. Власне, відтоді в колонії Азара почала занепадати польська школа.

П'ятий розділ „Сучасне суспільне життя в Апостолесі" арґентинського вченого Леопольда Бартоломе насвітлює проблеми міжетнічних відносин, інтеґрації та асиміляції етнічних груп з погляду арґентинської офіційної наукової думки. Усе це, зрозуміло, важливе для українського читача, оскільки Л. Бартоломе намагається однаково об'єктивно підходити до польської і української етнічних спільнот в Арґентині. Автор поставив завдання проаналізувати процес перетворення польсько-українського осадництва у містечку Апостолесі у те, що можна вважати нині типовим для Місіонеса.

Л. Бартоломе вважає помилкою ототожнювати поняття національної належности з етнічною чи культурною. Якщо національну належність він пов'язує з політично-історичними і територіальними характеристиками, то почуття етнічної належности стосується родинної і релігійної прив'язаности і триває довше, ніж національна належність. Автор заперечує можливість зрозуміти явище етнічности, опираючись на традиційну модель асиміляції, пропаґовану до 1970-х рр. соціологами, або модель акультурації, визначальну для антропологів. Що стосується терміна „інтеґрація", то Л. Бартоломе вважає це поняття найбільш абстрактним і найменш окресленим, а це не завжди відповідає усім явищам, з ним пов'язаним. Тому послуговується терміном суспільної артикуляції, який відповідає мірі якости суспільних зв'язків. Терміном же „інтеґрація" він окреслює процеси, які закладають суспільну однорідність і послаблення міжгрупових відмінностей.

Артикуляція поселенців із арґентинським суспільством не означає втрати культурних традицій чи різниці між етнічними групами. Тому етнічну групу він інтерпретує як певну форму суспільної організації, окресленої історично і ситуативно. Дефініція етнічної ідентичности в розумінні автора ґрунтується на інтеракційних процесах, у яких бере участь щонайменше дві групи, а не на понадчасовій основі чи на окресленому наборі атрибутів, які вирізняють цю групу.

Л. Бартоломе відкидає твердження про те, що через брак місцевої культури кожна існуюча етнічна група творить нову суспільну культуру. Тобто не погоджу-

ється з поширеною думкою учених, які вважають, що в Місіонесі виробилася унаслідок цих процесів оригінальна локальна культура, порівняно з рештою краю.

Арґентинський учений переконує, що фактом є інше: Місіонес не відрізняється культурно від решти країни, за винятком субкультурної специфіки. З іншого боку, етнічні спільноти не втратили усіх своїх культурних традицій. Акультурація не передбачає асиміляції: ця група може засвоювати багато рис культури господарів, не втрачаючи при цьому свідомости своєї ідентичности і схильности до концентрації у рамках своєї етнічної групи. Однак Л. Бартоломе не схильний вважати, що культурні традиції самі собою пояснюють тривалість етнічних груп поза практичними потребами тих, хто належить до тої чи іншої групи. Хоч не заперечує й того, що етнічна самосвідомість зберігається навіть тоді, коли не існує жодних прагматичних зацікавлень дотримуватися своїх родинних культурних надбань. Етнічні межі можуть зберігатися, незважаючи на інтенсивність інтеракцій, що відбуваються між групою і зовнішнім світом. Автор вказує на те, що в містечку Апостолесі дотепер не виявлено ознак розпаду етнічних категорій як таких. Зазначає також таку деталь, як зміна змісту етнічних показників. Наприклад, збільшилася дистанція між „поляками" і „українцями", хоч одна і друга етнічні групи втрачають культурні традиції, навіть рідну мову.

Л. Бартоломе робить висновок про те, що етнічні групи слід трактувати як спеціальний вид суспільної організації, у якій інтеракція є зорганізована у функціональній категорії належности, окресленої самими учасниками групи. Тобто група чи категорія людей, яка окреслює саму себе і окреслена іншими як категорія, що відрізняється від інших такого самого виду груп, і є етнічною групою.

Критерій належности найчастіше здетерміновано походженням особи та її минулим. Автор заакцентував, що культуру також не можна визнавати як поняття абсолютне і незалежне від свого історичного і соціоекономічного контексту. Поляки чи українці привезли зі собою до Арґентини конкретну систему вірувань, поведінки, ідей, яка відповідала специфіці історії Галичини, обставинам, пов'язаним із ширшим історичним, культурним, географічним середовищами. Від часу прибуття імміґрантів до Місіонеса ця система входила в інтеракцію із фізичним, суспільним і культурним середовищами, які відрізнялися від рідного середовища, включаючись до спільного історичного процесу. Таким чином етнічні групи, що прибули до Місіонеса, поєднали свою дідівську культуру з культурою арґентинською. Водночас випрацьовувалася специфічна культура для їх суспільства (cultura publika). Однією з головних функцій такої публічної культури є усунення труднощів у багатоетнічному середовищі.

Л. Бартоломе, однак, не абсолютизує поняття інтеракції, опираючись на нього у дослідженнях етнічних груп, і не вважає його першорядним. Не менш вагомим є поняття суспільного класу, стратифікації суспільства. Класові засади дуже сильні, можуть розмивати і розмивають етнічні межі. Справді представники різних етнічних груп перетворилися в арґентинських робітників, рільників чи службовців. У Апостолесі, як і в інших містах Місіонеса та усієї Арґентини, етнічний чинник функціонує у рамках класової структури.

Водночас суспільна стратифікація не залежала і дотепер не залежить винятково від категорії достатку (доходів) чи від чинників суб'єктивного характеру, таких як „позиція" (рівень закорінення у даній суспільності), престиж прізвища, а також певною мірою етнічне походження. Етнічна належність явно не визначається як критерій причетности до вищого класу, бо першість належить суспільно-економічному статусові, але набирає ваги серед середнього класу і в сільському середовищі. Автор виділяє чотири категорії суспільних груп на підставі місця у суспільстві і місця проживання:

1) ті, багатство яких відоме, власники великих підприємств. Ця група окреслюється як „багачі", а поміж собою — „люди з товариства";

2) група, яка сама себе називає „люди, що добре стоять". Складається з представників вільних професій, купців, урядовців на керівних посадах, учителів, дрібних ремісників, тих, які належать до старих родин, офіцерів армії, заможних колоністів. Її представники переважно мешкають у місті;

3) „люди праці", які намагаються „вибитися наверх": урядовці нижчого ранґу, працівники торгівлі, офіцери поліції, технічні і кваліфіковані робітники, більшість колоністів — сільських мешканців;

4) „чорні" або „креолі". Представники цієї групи самі себе називають „працівниками". Серед них є постійні мешканці міста і сезонні робітники у колоніях.

Л. Бартоломе відзначає таку характерну рису, досить помітну в побуті, як інструментальне трактування етнічного походження, тобто з погляду індивідуума належність до етнічної групи не є постійною і незмінною. Відбувається маневрування залежно від ситуації інтеракції. Це виявляється тоді, коли хтось хоче оминути неґативну оцінку, що приписується даній спільноті, або, навпаки, вважає, що може використати саме таку належність, а не іншу. Наприклад, власник крамниці визнає своє етнічне походження, якщо до нього приходить клієнт певної групи. Часто етнічність практиковано як засіб для досягнення мети. Одна і та ж особа може вживати одну або кілька ідентичностей згідно з контекстом інтеракції.

Етнічність вплинула певною мірою на вибір фахових занять. Скажімо, поляків більше, ніж українців, у ремісництві; торгівля ж майже повністю в руках українців. Автор пояснює це тим, що поляки вивезли з Європи зневагу до торгівлі як до „жидівського заняття".

Критерій етнічної ідентифікації певної особи визначається на основі відповідних символів — таких, як мова, релігія, прізвища, місце проживання, товариські і громадські зв'язки, минуле родичів. До визначальних рис належить також зовнішність, що відповідає стереотипам, які стосуються тих чи інших етнічних груп. У Місіонесі блондин із блакитними чи сірими очимами автоматично класифікується як „поляко", незалежно від того, до якої етнічної групи належить. Якщо про особу немає відомостей, то цей критерій є визначальним. Мова уже перестала бути критерієм для ідентифікації етнічности, вона має швидше ритуальний і формальний характер.

Збереження українцями мови довше, ніж поляками, Л. Бартоломе пояснює тим, що в українців Галичини мова була символом народу. Прив'язаність до мови стала для українців однією з головних умов існування як „етнічної і культурної групи". Таку позицію українці зберегли і в еміґрації. Загалом правильно оцінюючи значення мови для українців в умовах колоніальної залежности, арґентинський автор трактує українців Галичини як одну з етнічних груп Польщі, очевидно, послуговуючись історичними працями польських авторів. Українська історія йому, очевидно, невідома, що спричинилося до послуговування неадекватними поняттями.

Автор справедливо підкреслює етнічність Української церкви. У розряд характерних рис серед українців він вносить високий, порівняно з іншими етнічними групами, рівень ендогамії.

Можна погодитися з Л. Бартоломе, що стиль життя, звичаї, переконання, світосприймання сучасних потомків імміґрантів не належать до польської чи української культури. Ті специфічні елементи, які збереглися, загалом переоцінені, тобто набрали нового значення і, пристосовані до місцевих умов, з погляду старих культур стали „нечитабельні". Будучи відірваною від історично-суспільного контексту, культурна окремішність функціонує головним чином у площині ідеології.

Автор зупиняється на характеристиці відмінностей між українцями/поляками, порівняно з іншими етнічними групами, а також між українцями і поляками між собою у різних сферах життя, намагаючись науково об'єктивно на базі власних спостережень та статистичних даних виявити цю відмінність. Однак Л. Бартоломе не вдалося уникнути сформованих у суспільстві стереотипів щодо різних етнічних груп, які він досліджує. Це ще раз доводить, що вони (стереотипи), хоч не завжди відповідають дійсності, є надзвичайно вагомим і стабільним явищем не лише в побуті, але й у науці, впливаючи на висновки навіть тих науковців, які намагаються відкинути стереотипи у своїх студіях. Скажімо, без жодного сумніву автор пише про колонізацію Азара як таку, що „є польською колонією" (С. 247). Хоч, як було сказано раніше, така теза далека від фактів. Л. Бартоломе „фіксує" також перехід поляків на український релігійний обряд. Очевидними є не до кінця усвідомлені автором особливості стосунків між українцями й поляками, майже неможливість такого переходу (звісно, за винятком поодиноких випадків). Те, що „поляки" римо-католики згодом ставали „українцями" греко-католиками, пояснюється набагато простіше. Усі вихідці з Галичини були на період імміґрації до Арґентини громадянами Польщі, отже, відповідно записи фіксували переселенців-поляків. Лише частина найсвідоміших українських селян наполягала на тому, щоб їх записали арґентинські чиновники українцями. Згодом, коли з'явилися українські товариства, українські церкви, школи, колишні „поляки" стали українцями. Деякі дані Л. Бартоломе потребують уточнення, наприклад, така теза: „Жодне господарство українців не перевищує 150 га і навіть у групі господарств 100—150 га українці становлять 38 відсотків власників" (С. 269). Найвідомішим виробником і переробником жерба мате і чаю не тільки у містечку Апостолесі, але й у цілій провінції Місіонесі є Рамон Гринюк. Продукція Р. Гринюка відома не тільки в Арґентині, а далеко за її межами. Діди Р. Гринюка українці, прибули в цю країну з Тлумацького повіту (нині Івано-Франківської області). Мати і батько його — українського походження. Він власник тисяч гектарів землі. Усупереч твердженням Л. Бартоломе про те, що українці не інвестують грошей ні в землю, ні в технологію, Р. Гринюк інвестував кошти в землю, а також постійно впроваджує нові виробництва, а отже, й нові технології. Цей підприємець вклав величезні кошти у проект, розрахований на кілька десятиліть,— екологічно чистого вирощування риби. До речі, цей вид риби — уже рідкість в Арґентині і занесений у Червону книгу. Після проголошення незалежности України Рамон Гринюк є почесним консулом України у провінції Місіонесі. По-друге, Л. Бартоломе певною мірою суперечить сам собі. З'ясовуючи кількість арґентинців різних етнічних груп, він говорить про приблизно 20 відсотків серед них — українського походження, але 38 відсотків власників 100—150 га землі вважає незначним, хоч це становить майже удвічі більше від відсотка усіх українців.

Зважаючи на те, що в українській етнології праць про етнічні групи українського походження у країнах світу майже немає, а також на те, що, висвітлюючи життя і побут українських імміґрантів, автори-чужоземці підходять суб'єктивно, іґноруючи або не знаючи історії України, залежні від певних стереотипів,— дослідження цих проблем повинно стати одним із невідкладних завдань української науки.

Оксана САПЕЛЯК

Jerzy Hawryluk. Z dziejów cerkwi prawosławnej na Podlasiu w X—XVII wieku.— Bielsk Podlaski: Zarząd Główny Związku Ukraińców Podlasia, 1993.— 224 s.; Ruś Podlaska. Podlasie w opisach romantyków / Wyboru dokonał i opracawał Jerzy Hawryluk.— Bielsk Podlaski: Zarząd Główny Związku Ukraińców Podlasia, 1995.— 148 s.; Jerzy Hawryluk. „Kraje ruskie Bielsk, Mielnik, Drohiczyn". Rusini—Ukraińcy na Podlasiu — fakty i kontrowersje.— Kraków: Fundacja Świętego Włodzimerza Chrzciciela Rusi Kijowskiej, 1999.— 240 s.

Ці три книжки присвячені мало освітленій і дуже суперечливо трактованій у науковій літературі проблематиці Підляшшя — історично специфічній зоні, де окраїнна частина українського народу здавна стикалася зі суміжними етносами поляків, білорусів. Автором цих праць є молодий історик і публіцист, громадсько-культурний діяч і поет, українець з Північного Підляшшя Юрій Гаврилюк. Використовуючи інформацію з довідки про автора при третій з цих книжок (С. 239), додамо ще таке про нього. Народився 2 вересня 1964 р. у Більську-Підляському, ще під час навчання у ліцеї почав писати вірші українською підляською говіркою. З 1983 р. розпочав історичні студії у Краківському університеті. Поряд з посиленим вивченням джерел з минулого рідного краю, багато уваги приділяє літературній творчості і різним видавничим заходам. Підготував і видав кілька книжок з історії культури Підляшшя, а також є автором численних статей, розвідок і нарисів з цієї тематики, опублікованих у польській і українській періодиці та в різних збірниках.

Головною метою цих праць, як зазначає сам їх автор, є „популяризація ретельних і незалежних від політичної кон'юнктури знань про історію рідного реґіону, без котрих прямо неможливим є будування новочасної історичної і національної свідомости жителів Підляшшя" (С. 239).

На основі активної і результативної діяльности Ю. Гаврилюка, того, що він уже зробив, можемо ствердити, що в його особі Підляшшя має сьогодні надзвичайно працьовитого, добре підготовленого і вельми перспективного дослідника, спроможного належним чином прислужитися науковій розробці багатьох сторінок і питань, які донедавна були занедбані чи навмисне затемнені. Автор рецензії виніс це переконання і з особистого знайомства з Ю. Гаврилюком, з кількаденного перебування з ним на Північному Підляшші у липні 1999 р., коли він буквально вражав не лише блискучою орієнтацією у писемних джерелах з історії і культури цього краю, але й неперевершеним знанням кожного його кутка, різноманітних пам'яток de visu.

Хочемо цим наголосити, що талановита особистість молодого вченого Ю. Гаврилюка заслуговує, аби нею більше зацікавилася сучасна українська наука, а його праці удостоїлися фахових рецензій наших істориків. Наша інформація про вказані книжки зорієнтована головно на ті їх частини, що стосуються традиційної народної культури Підляшшя і які мали б зацікавити, зокрема, етнографів, фольклористів, мистецтвознавців.

Головним предметом першої з названих праць є історія Православної церкви на Підляшші, значення якої у літописі його загального буття надзвичайно велике. Очевидна річ, що, розробляючи цю тему, автор звертається до її ширшого істо-

ричного контексту. Враховуючи призначення книжки не лише для наукового, але й широкого читача, передусім сучасних підляшан, він популярно з'ясовує низку вихідних питань: про походження назви „Підляшшя", етапи східнослов'янської колонізації Середнього Побужжя, про людність і межі Берестейської землі, до якої належало Підляшшя, її місце серед князівств Київської Руси, пізнішу долю цієї землі після занепаду Київської держави.

Церковне життя на Підляшші розвивалося у тісному зв'язку і зумовленості з християнізацією Руси, під сильним духовно-релігійним впливом Києва. Опираючись на праці українських, польських, російських, білоруських істориків, культурологів, філологів, на дані архівних джерел, Ю. Гаврилюк переконливо показує органічну включеність Підляшшя від найдавніших часів у загальний процес русько-українського історично-культурного розвитку, формування українського народу, співвідношення підляських говірок із загальною територіально-діалектною системою української народної мови.

Водночас дослідник зосереджує пильну увагу на особливостях етнокультурних процесів у цьому реґіоні, зумовлених специфікою його унікального положення на порубіжжі українсько-польсько-білоруської суміжности, балто-слов'янських культурно-етнічних стиків і взаємовпливів. Як уродженець цього краю, що добре знає і розуміє його теперішню етнокультурну ситуацію, автор на основі наукового аналізу великого і різноманітного матеріалу намагається збагнути і показати складну історичну перспективу цієї ситуації.

При цьому зауважимо, що для дослідників етнографії і фольклору Підляшшя дуже важливе предметне значення мають зібрані в книжці відомості про розмежування тут різних етнічних зон, основні напрями української колонізації і групи українських поселень у цьому краї, списки місцевостей і сіл з переважаючим етнічно українським населенням (зокрема, в розділі „Сільська колонізація Підляшшя у XV—XVII ст."). Його українська етнічність виявлена у народній мові та в інших реаліях традиційної культури, хоч і не завжди виражена, задекларована в етнічній самосвідомості. До речі, виразні сліди цих етнокультурних реалій і до сьогодні в неподиноких випадках збереглися навіть там, де традиційну українськість уже майже цілковито зруйновано.

Звертання до етнографічного і фольклорного матеріалу значно збагатило б зміст і оживило б виклад праці. Однак це важливе джерело автор майже зовсім залишив поза увагою. Навіть говорячи про культуру як чинник формування народу, він обмежується головно категорією професійної культури (школа, писемність, малярство, книгодрукування тощо) й не згадує про властивий фундамент духовної цілісности народу — його багатовікові нашарування традиційної культури.

Ніби відчуваючи цю прогалину, Ю. Гаврилюк присвятив свою другу книжку якраз етнографічно-фольклористичному аспектові характеристики Підляшшя. Зроблено її у формі антології — вибірок текстів описів цього краю здебільшого авторами першої половини XIX ст. Це пора, коли в атмосфері романтичного захоплення усім народним посилилася увага до різних ділянок традиційної культури простолюддя, коли масово з'являються друком їх описи, фольклорні тексти, коли їх збирання, вивчення, популяризація, творче використання проголошуються одним з найголовніших занять науки та розбудови національної культури.

У цій атмосфері постала низка краєзнавчих та етнографічних описів і фольклорних фіксацій, що безпосередньо стосувалися Підляшшя. Ю. Гаврилюк вибирає найбільш характеристичні тексти і подає їх у хронологічному порядку. Попереджує цей вибір короткою передмовою, в якій спочатку узасаднює назву книжки „Ruś Podlaska" як таку, якою колись охоплювалася й етнічно українська людність цього краю, і далі стисло інформує про авторів та історію поданих далі описів.

Слушно відкриває цей ряд Зоріан Доленга-Ходаковський (1784—1825), який під час своїх слов'янознавчих мандрівок у другому десятиріччі XIX ст. побував також і на Підляшші, записав тут багато народних пісень. Другим називається польський письменник і вчений Казімеж Владислав Вуйціцький (1807—1879), котрий у 1825—1826 рр. провів спеціальні народознавчі подорожі на Підляшшя і описав їх в обширній публікації[1]. Підляські матеріали К. Вуйціцький використав і в інших своїх працях, зокрема, у збірнику „Pieśni ludu Białochorwatów. Mazurów i Rusi znad Bugu"[2] та в книжці „Zarysy domowe"[3], у якій вміщено обширний нарис „Ruś Podlaska" з описами краю, його звичаїв, обрядів, повір'їв, зокрема, народного весілля з піснями, похорону, обжинків. Вибірки цих етнографічних і фольклорних текстів становлять значну частину антології.

Цікаві відомості про побут і звичаї підляських селян і міщан містять записки більського міщанина Роха Сікорського з кінця XVIII — початку XIX ст. Багатою достовірною інформацією відзначаються народознавчі описи іншого підляшанина, ученого Юзефа Ярошевича (1793—1860), друковані у 40-х рр. XIX ст., та етнографічний нарис „Podlasie ruskie" автора, підписаного „Podlasiak (A. P. ...łowicz z okolic m. Narwi)" (1854). В останньому поряд з етнографічними описами подаються і записи фольклорних текстів (пісень, народних переказів, леґенд).

Усі відібрані тексти належать до раритетів. Тому головним надбанням антології є те, що вона удоступнює їх не тільки для ширшого читача, але й для дослідників. Цінною є супутня інформація упорядника про авторів та генетичний контекст уміщених матеріалів. Наприклад, те, що сказане про просвітницьку діяльність на Підляшші колишнього греко-католицького (після скасування унії на Північному Підляшші у 1839 р.— православного) священика Антона Сосновського (1775—1852), його наукові історіографічні заняття, етнографічні й фольклористичні записи, заслуговує спеціального зацікавлення цією особистістю. На нього, як на авторитетне джерело етнографічної інформації, покликається у своїх описах Ю. Ярошевич.

Можливо, варто б зацікавитися, чи не було тут якогось зв'язку з тогочасною просвітницькою і народознавчою діяльністю гуртків Івана Могильницького у Перемишлі та Маркіяна Шашкевича у Львові. Слід зауважити, що перемишлянин Йосиф Лозинський у своєму „Руському весілю" (1835) звернув пильну увагу на описи весільної обрядовости і весільні пісні з Підляшшя у книзі Л. Голембйовського „Lud polski" (за записами К. Вуйціцького), у багатьох місцях покликається на них як на доказ ідентичности, спільности і близькости з відповідними реаліями народного весілля Перемиського Надсяння. Цей факт спростовує і неточне твердження у передмові Ю. Гаврилюка про те, що в першій половині XIX ст. Підляшшя ще не фіґурувало на сторінках українських публікацій (С. 6). Як бачимо, фіґурувало і в дуже цікавому контексті.

Третя книжка — це продовження історіографічних і культурологічних студій Ю. Гаврилюка про минуле і сучасне рідного краю. Якщо у першій він довів свою оповідь до кінця XVII ст., а в другій подав групу матеріалів з першої половини XIX ст., що містять бачення Підляшшя з краєзнавчого, етнографічного і фольклористичного погляду, то третя є своєрідним синтезом того, що дотепер на цьому полі зробив, дослідив, продумав автор. А загалом це принципово нова праця зі своїм

[1] Див.: Dziennik Warszawski.— 1828.— T. XI, 34.— S. 234—275.

[2] Pieśni ludu Białochorwatów. Mazurów i Rusi znad Bugu.— Warszawa, 1836.— T. I—II.

[3] Zarysy domowe.— Warszawa, 1842.— T. III.

тематичним окресленням, масштабними хронологічними параметрами — від давнини до сучасности і чітко визначеним концептуальним спрямуванням.

Стосовно ж складного цьогочасного становища українців Північного Підляшшя, яких офіційним чинникам вигідно трактувати як зрусифікованих і насильно оправославлених російським царизмом поляків чи білорусів, автор з перших слів вступу наголошує на меті і його обов'язку як уродженця цього краю й історика показати правду і таким чином розкрити наукову безпідставність, необ'єктивність і тенденційність різних теорій і версій, що недвозначно спрямовані на позбавлення підляшан-українців історичної й національної свідомости та їх швидкої цілковитої асиміляції. Цією ідеєю проникнуті усі розділи книжки: в них наводяться й аналізуються численні й різноманітні факти про винятково складне з давнини і по новітню добу включно буття русинів-українців над Бугом і Нарвою та про їх етнокультурне тяжіння у всі часи до загальноукраїнського масиву.

Цінною рисою праці є її багата інформативність, пізнавальність, основана на друкованих і архівних джерелах, на даних різних дисциплін: археології, археографії, історії, літературознавства, мовознавства, мистецтвознавства. Більше бачимо в ній, зокрема, і звертань до етнографічного та фольклорного матеріалу. Зміст і переконливість викладу великою мірою виграють від того, що в ньому робиться наголос на матеріалі польських джерел, польських досліджень, на тому, як з давнини у них бачилося і трактувалося Підляшшя. Очевидна річ, що означення його у польських хроністів XV—XVII ст. як „землі руської", а населення як „руських людей", характеристика їх говірок, етнографії, фольклору авторитетними вченими як складових української мови і традиційної загальноукраїнської етнокультури, особливо промовляє до переконання і широкого читача, і авторів та прихильників новочасних до абсурду заполітизованих, заанґажованих моделей „історичної правди".

Основну увагу зосереджено на Північному Підляшші, себто на тій його частині, яка відносно вціліла, не була депортована у процесі переселень після Другої світової війни, зокрема горезвісної акції „Вісла". Саме цієї частини, власне головних зосереджень у ній українських поселень навколо історичних міст Більська, Мельника і Дрогичина, стосується й запозичена з давніх джерел назва книжки. Однак багато з того, про що в ній ідеться, стосується і лівобережного Надбужжя чи Південного Підляшшя, українське населення якого насильно викорінене з отчої землі. Хоч і в минулому Підляшшя не раз піддавалося політичному і адміністративному розчленуванню між різними поневолювачами, усе ж його північна і південна частини складали єдиний за своїм природно-географічним й етнографічним характером реґіон етнічної території України. Тепер з нього залишилися лише рештки між Бугом і Нарвою та й на ті аґресивно зазіхнув ненаситний асиміляторський молох.

Книжка написана просто, дохідливо і з добре відчутною у її стилістиці небайдужістю автора до предмета. Вона не тільки вводить читача у широкий контекст фактів, а й спонукає до роздумів. Просто неможливо не застановитися, скажімо, над разючою фактографією цієї політики, яка в ім'я „високих" інтересів нації і новоствореної 1918 р. польської держави веліла вважати білорусами корінну етнічно українську людність Північного Підляшшя і для цього відповідно маніпулювати, фальшувати дані переписів населення 1919 і 1921 рр., аби довести, що ті тисячі, які ще за переписом 1897 р. вважали себе українцями („малорусами"), стали білорусами.

Цю політику нехтування міжвоєнною Польщею елементарних прав українців Підляшшя на власний національно-культурний розвиток, на шкільництво рідною мовою продовжив, по суті, і польський комуністичний режим після Другої світо-

вої війни. Подібно вчинили й комуно-московські правителі з українцями Берестейщини та Пінщини, приєднавши їх до Білоруської РСР. Тут, як і в умовах Польщі, головною метою усіх цих хитромудрих маніпуляцій було прискорене винародовлення українців цих місцевостей, але аж ніяк не на користь білорусів, а радше, як переконливо засвідчує досвід, для їх полонізації й омосковлення.

XX ст. за обсягом трагізму, злочинности і підступности щодо українців Підляшшя, здається, перевершує усе те зло, що було вчинене їм упродовж попередньої історії, включно з похмурим середньовіччям. Тут переважає дика логіка політичних розрахунків та спекуляцій, і важко знайти те, що називаємо моральністю, людяністю, елементарною порядністю і християнською справедливістю.

Однак навіть у найдраматичніші періоди, вщерть насичені несприятливими, зловорожими обставинами й антиукраїнськими інтенціями, автор відшукує і вказує прояви незнищенности народного духу, отого Шевченкового „не вмирає душа наша", що при найменших можливостях заявляли й утверджували себе словом і ділом. Цей оптимістичний ідейний заряд особливо посилюється у кінцевих розділах книжки, присвячених різним аспектам активізації українського суспільно-культурного руху на Підляшші у новітній посткомуністичний час, коли, за словами автора, „вже жодна, навіть найбільш агресивна пропаганда не може змінити факту, що національне відродження етнічно української спільноти Підляшшя — згідне з духом її історії, мови, релігійної і культурної традиції — є необоротним процесом" (С. 188).

Висновок дослідника ґрунтується на аналітичному простеженні усе помітнішого оживлення в цьому реґіоні інтересу до етнокультурних традицій, рідної мови, на фактах прилучення до національно-культурної діяльности значної групи молодої інтеліґенції місцевого походження, цілої когорти літераторів, які пишуть підляською говіркою і українською літературною мовою, та на інших численних реаліях, які автор праці добре знає, спостерігає, співпереживає і в яких сам бере якнайдіяльнішу участь.

Чимало цікавих відомостей, спостережень і суджень знаходимо на сторінках книжки стосовно історії церкви на Підляшші та теперішнього її становища і ролі. Це також одна з тих дуже непростих і неоднозначних тем, які ще чекають свого спеціального і об'єктивного дослідження. Без сумніву, успадковане ще з Київської Руси православ'я було важливим чинником збереження руськости на Підляшші. Однак стосовно українського населення ця руськість не завжди мала проукраїнський характер, а скоріше, як констатується у багатьох місцях праці, була зорієнтована на офіційну політику його русифікації, полонізації і білорусизації.

У цьому зв'язку уважнішого і, очевидно, справедливішого погляду потребує й період унійної (Греко-Католицької) церкви, ліквідованої російським царизмом на Північному Підляшші у 1839 р., а на Південному — 1875 р. Несправедливо твердити, що вона була знаряддям полонізації і окатоличення. Уже з 30-х рр. XIX ст. у Галичині інтенсивно розгортається поворот Греко-Католицької церкви до потреб народу, розвитку його освіти, захисту прав його мови, і незадовго вона стає тут однією з головних опор і чинником українського національного суспільного і культурного відродження та розвитку. Ця її роль, можливо, меншою мірою змогла проявитися на Північному Підляшші (хоч і тут просвітницька і народознавча діяльність згадуваного отця А. Сосновського у 20—30-х рр. XIX ст. багато про що говорить), але на Південному вона була-таки значною. Небезпідставно уродженець цього краю, високоосвічена людина, учений-славіст і літератор Микола Янчук (1859—1921), уже навіть будучи православним, неодноразово наголошував на важливій ролі Греко-Католицької церкви у збереженні руськости, зокрема й українськости, його „малої батьківщини".

Також лише епізодично заторкується у книжці проблема так званого москвофільського руху, інспірованого і всіляко підтримуваного на Підляшші офіційними чинниками. Він особливо широко розгорнувся тут у другій половині XIX — на початку XX ст. і захопив у свою сферу значну частину місцевої інтеліґенції, особливо духовенства. Більшої уваги це явище потребує не тільки в історичному аспекті, а й для осмислення інерції дії його ідеології у теперішній підляській дійсності. Адже переважна більшість тутешнього православного духовенства й досі виголошує проповіді російською мовою та дотримується інших омосковлених елементів церковноправославної традиції.

Очевидно, що у продовженнях розробки підляської проблематики більше місце займе етнографічний і фольклорний матеріал. Він містить надзвичайно багатий і переконливий запас фактів для арґументації широкого спектра питань етногенетичного й етнокультурного характеру. Особливо для ствердження визначальних рис єдности віками розмежованого загарбницькими кордонами українського народу. Свого часу І. Франко проникливо зауважив з цього приводу: „Хоч і як неоднакова була доля поодиноких частин Русі-України, то все-таки заселяючий її народ і досі проявляє дивну етнографічну одноцільність. Звичаї і вірування народні, казки і оповідання, пісні і обряди, одіж і помешкання, а врешті мова — при всій різнобарвності у подробицях, при всьому багатстві місцевих відмін,— в основних обрисах такі однакові...“[4]

Генетичний код цієї однаковости ще й сьогодні, як ми мали нагоду переконатися під час недавнього перебування на Північному Підляшші, виразно пробивається у народному слові, пісні, звичаях, обрядах навіть там, де, здавалося б, вони остаточно поховані у могилі неґації і забуття. Дослідник має змогу черпати цей матеріал не тільки з давніх збірок, а й із цілком новочасних записів і безпосередньо з поля. Прислів'я „Язик до Києва заведе“, яке винесене у заголовок одного з розділів книжки, побутує не тільки на Підляшші, але й у найвіддаленіших закутках усієї української землі — як вираз традиційної орієнтації її людности на своє історичне етнокультурне осереддя.

Отже, рецензований „триптих“ Ю. Гаврилюка, без сумніву, є значним внеском у вивчення історії і культури українців Підляшшя та в актуальну справу популяризації цих знань. Текст рецензованих праць збагачений і оживлений добором цікавого ілюстративного матеріалу — давніми ґравюрами, графікою, світлинами пам'яток історії і культури Підляшшя, відомих діячів цього реґіону, картосхемами, статистичними таблицями тощо. Вельми цінною є багата інформація про архівні й літературні джерела стосовно Підляшшя, зокрема бібліографічний додаток третьої книжки. З нього можуть чимало почерпнути і дослідники етнографії та фольклору цього краю.

Сьогодні наша наука повертається до тем „українського зарубіжжя“, які донедавна були для неї забороненою сферою. Повертається, щоправда, ще досить мляво, але немає сумніву, що ця ділянка праці буде оживлятися. Тому нам в Україні треба уважно стежити за такими публікаціями, як праці Юрія Гаврилюка. Треба знати їх і враховувати у наших дослідженнях. Добре було б, аби такі праці були доступними і для широкого українського читача. Особливо третю з оглянутих тут книжок варто перекласти і видати українською мовою.

Роман КИРЧІВ

---

[4] Франко І. Літературне відродження Полудневої Русі і Ян Коллар // Франко І. Зібр. творів: У 50 т.— К., 1981.— Т. 29.— С. 41.

Л. Садова розглядає зображення музичних інструментів на галицьких іконах XV—XVI ст. як джерело вивчення історії української музично-інструментальної культури.

Детальний аналіз роботи Г. Хоткевича про музичні інструменти України здійснює Н. Супрун. Автор доходить висновку, що своєю працею дослідник „дав приклад комплексного підходу до вивчення інструментальної національної культури" (С. 306).

Б. Яремко окреслює творчий шлях та репертуар мелодій (коломийкових, весільно-обрядових, програмно-інструментальних, танцювально-інструментальних) сопілкаря Миколи Павлюка зі села Уторопів Івано-Франківської області.

Зацікавлення фольклористів викличе стаття І. Головахи, присвячена малодослідженому жанрові неказкової прозової творчости — переказам та тлумаченню снів. На думку авторки, їх ще складно віднести до самостійного прозового жанру, але за жанровими характеристиками вони наближаються до бувальщин та народних оповідань.

Книжку завершує резюме англійською мовою. У додатках подано предметний покажчик, короткі відомості про авторів дослідження, перелік видань музею Івана Гончара 1994—1995 рр., публікацій про Музей у пресі, список умовних скорочень, подяку й імена жертводавців, які матеріально й морально підтримують реставраційні, дослідницькі, публікаційні проекти Музею Івана Гончара.

Видання приємно вражає високою якістю поліграфії, багатством ілюстративного матеріалу.

Без сумніву, колективне дослідження „Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології (примітив, фольклор, аматорство, наїв, кітч...)" є цінним для мистецтвознавців, етнографів, фольклористів, естетиків, фахівців суміжних галузей знань і всіх шанувальників народної культури. Опубліковані матеріали вносять багато нового та водночас вияскравлюють наявні проблеми понятттєво-термінологічного інструментарію у вивченні народної творчости, отже, є добрим початком для подальших досліджень.

Людмила ГЕРУС

Тамара Ніколаєва. Історія українського костюма.— К.: Либідь, 1996.— 171 с.

Працюючи над архівними джерелами XV—XVII ст., натрапляємо на величезну кількість документального матеріалу, що являє собою опис одягу тогочасної людности і дає змогу уявити, як жили й одягалися різні верстви населення України, та визначити рівень його матеріальної культури. Саме це й зумовило нашу зацікавленість цим виданням.

Книжка складається зі вступу, п'яти розділів, бібліографії, „Списку рекомендованої літератури" та 32 аркушів ілюстрацій, виконаних Зінаїдою Васіною, Любов'ю Міненко, Тамарою Ніколаєвою, Оленою Слінчак, Маргаритою Старовойт на основі польових матеріалів авторки.

У вступі авторка обґрунтовує тезу про народний костюм як конкретно-історичне явище, як вияв „народної душі", подає загальну характеристику літерату-

ри та джерел з історії вивчення українського костюма, а також методику дослідження проблеми.

У першому розділі „Одяг як складова матеріальної та духовної культури українців" визначаються функції одягу та їх історична динаміка, подається класифікація традиційного одягу та формулюються загальні положення про костюм як джерело вивчення етнічної історії українського народу.

Другий розділ „Екскурси в історію українського костюма" складається з параграфів: „Давні слов'яни. Закладення основ специфіки українського костюма", „Одяг населення Київської Русі", „Український одяг XIV—XVIII ст. Костюм запорізького козацтва" і „Традиційний одяг XVIII—XIX ст. у контексті загальноєвропейської культури. Відмінності в костюмі Ліво- і Правобережжя".

У третьому розділі, що має заголовок „Компоненти українського костюма XIX — початку XX ст.", міститься характеристика різних видів матеріалу, підкреслюється їх роль у формуванні одягу та описані його складові частини, зокрема натільний, поясний, нагрудний, верхній (тканий та хутряний), головні убори, взуття, пояси тощо.

У четвертому розділі авторка подає опис комплексів традиційного вбрання різних реґіонів України: Середньої Наддніпрянщини, Поділля, Полісся та Волині, Слобожанщини й Полтавщини, Карпат і Півдня.

П'ятий розділ присвячений художнім особливостям українського костюма, в якому Т. Ніколаєва звертає увагу на естетичні властивості матеріалів, з яких виготовляли одяг, прийоми формоутворення основних компонентів убрання, крій та пропорції, способи нанесення декору, прийоми створення комплексів та особливості оздоблення одягу різних реґіонів України.

В ілюстраціях відтворено типи жіночого та чоловічого князівського і боярського костюмів періоду Київської Руси, зразки одягу заможних селян та панства Київщини XVIII ст., комплекси традиційного одягу різних етнографічних реґіонів України та типи окремих компонентів одягу (спідниці, керсетки, камізельки, кобеняки, бурки, свитки, сіряки, кожухи та інше).

Одним з найважливіших елементів матеріальної культури, що свідчить про естетичні погляди і смаки того чи іншого народу, про його розуміння прекрасного та культуру побуту, є одяг. Тому історія формування народного костюма має розкрити багато цікавих проблем, безпосередньо пов'язаних з цим процесом. Проте, на жаль, ця праця свідчить про недостатню розробленість проблематики, особливо тієї, що стосується соціально-культурних уявлень та побуту народу, а також про живучість застарілих характеристик і стереотипів та небажання науковців їх позбуватися.

На нашу думку, затитулувавши монографію „Історія українського костюма", авторка поставила своїм завданням послідовно показати процес становлення й вироблення народного костюма в його історичній перспективі, що передбачає розкриття джерел становлення певних видів одягу та його формування й удосконалення. Проте власне історії формування українського костюма, як можна розуміти, присвячено тільки другий розділ праці „Екскурси в історію українського костюма" (С. 28—53), в якому дуже стисло і статично, без розкриття динаміки та еволюції його форм подано види одягу різних історичних періодів. Більш того, авторка навіть не зазначає часу, тобто хронологічного періоду остаточного становлення й вироблення українського народного костюма, який, на думку більшости спеціалістів, припадає тільки на кінець XVIII ст. Бібліографія цього розділу, що становить лише 15 позицій, не містить жодного документального джерела.

Характеризуючи джерела та літературу дослідження, Т. Ніколаєва називає серед іншого архівні матеріали, щоправда, жодним словом не зазначаючи, які са-

ме. Перелічуючи низку творів, у яких подаються відомості про одяг (нотатки Павла Алепського, Г. Л. де Боплана, праці О. Рігельмана, О. Шафонського, І. Ґеорґі), авторка скаржиться, що „ці описи дуже загальні і недостатньо документовані" (С. 7). Це зауваження, а також бібліографія та текстова частина монографії свідчать, що Т. Ніколаєва не володіє належним чином джерельним матеріалом (навіть опублікованим!) зі своєї проблеми. Інакше вона не змогла б обійти мовчанням величезний масив актових книг ґродських і земських судів, маґістратські та ратушні книги України XV—XVIII ст., які є невичерпним документальним джерелом для дослідження одягу різних верств тогочасного українського суспільства. Найрізноманітніші документи, що містяться у них, подають перелік одягу, зазначають назви різних його видів, тканин, оздоблення і навіть вартість. Причому це не поодинокі повідомлення, а матеріал масового характеру. Часом ці описи настільки детальні, що на їх підставі можна навіть робити реконструкцію різних видів тогочасного одягу, проводити порівняльні характеристики аналогічних його видів різних періодів для прослідкування їх еволюції, зіставлення видів одягу різних соціальних груп населення тощо.

На нашу думку, в монографії недостатньо висвітлено проблему взаємовпливів. Адже одяг, як і інші галузі культури, розвивається не ізольовано, він піддається впливові культур інших народів. Дослідники неодноразово наголошували на схильності народів до наслідування і легкости засвоєння зовнішніх впливів у одязі. Викладаючи історію розвитку народного костюма, досить цікавим могло б бути з'ясування питання про те, які його компоненти та окремі види одягу з'явилися на місцевому ґрунті, а що було запозичено в інших народів і власне у яких, яку трансформацію вони пережили та в які види еволюціонували упродовж часу.

Саме у зв'язку з цим авторка мала б змогу виявити своє ставлення та висловити свою думку стосовно відомої у польській історіографії тези „про орієнталізацію через Захід", тобто про проникнення орієнтальної моди завдяки колоніальній експансії західних держав.

Одночасно проблему взаємовпливів цікаво було б розглянути і з погляду теорії Великого кордону. Так, Я. Дашкевич висловив думку про велетенський вплив східної моди на українське середовище, що спостерігався ще навіть на початку XIX ст.

Однією з найголовніших хиб, що загалом неґативно вплинула на монографію, є досі неподоланий характерний для радянських часів класовий підхід. У зв'язку з цим спостерігаємо перебільшення соціалізації багатьох явищ. Зокрема, Т. Ніколаєва зазначає, що „одяг відбивав поділ селян на різні соціальні групи (державних, поміщицьких, монастирських тощо)" (С. 17), цілком не розкриваючи і не пояснюючи свого твердження і навіть не вказуючи, про який хронологічний період ідеться. До речі, таких положень, безвідносних до реґіону та часу, в книжці чимало. Наводячи факт реґламентації одягу, передбачений законодавством багатьох країн Європи періоду середньовіччя, коли „недворянам забороняли носити шовковий або оксамитовий одяг, убрання червоного кольору" (С. 17), авторка жодним словом не пояснює і не розкриває, як це, по-перше, стосувалося власне України, а по-друге, у чому проявлялося. А це було б дуже цікаво для простеження певних закономірностей або відхилень, що мали місце в українських землях.

Іноді для підтвердження авторської думки наводяться дуже неадекватні приклади. Так, доводячи твердження, що відмінності між станами виявлялися не лише у використанні неоднакових за якістю тканин та різних видів убрання, а й у самій кількості одягу, Т. Ніколаєва наводить такий арґумент: „Багаті козаки мали по п'ять—шість і більше кожухів, у той час як селянин-бідняк не мав жодного або

один старенький на всю велику родину" (С. 18). Але ж якщо були багаті козаки, то були й багаті селяни. Хочемо нагадати, що автор „Літопису Самовидця" зазначав, що селяни „во всем жили обфито", тобто багато, так що коректно було б порівнювати багатого козака з багатим селянином.

В іншому місці авторка, ведучи мову про взуття, робить висновок, що „чоботи ввійшли до широкого вжитку тільки наприкінці XVIII—XIX ст., та й то головним чином серед заможного населення" (С. 103). На прикладі численних архівних документів можна легко спростувати як перше, так і друге. Але в даному випадку не це є найголовнішим. Матеріальне становище селянства у XV—XVII ст. не було катастрофічним. Селянин-господар, який працював на своєму наділі, нерідко за рівнем добробуту був у кращому становищі, ніж малоземельна або безземельна шляхта. Найголовніше те, що класовий підхід, який виявив свою нездатність створити об'єктивний образ минулого, продовжує активно використовуватися дотепер.

Якщо ж говорити загалом, то у монографії не прослідковується загальна концепція, через що книжка розпадається на окремі розділи, логічно не пов'язані між собою. Усе це змушує замислитись над методологією і методами історичних досліджень. Необхідно переглянути застарілі стереотипи, а для об'єктивного дослідження різних аспектів історії українського народу, в тому числі його матеріальної культури, одним з елементів якої є український костюм, потрібно шукати нові методичні підходи і прийоми. І чи не найважливішим з них має стати використання документальних джерел. Крім того, ознайомлення з найкращими і найважливішими досягненнями зарубіжної науки також сприятиме переглядові і новому осмисленню старих оцінок і характеристик.

Ірина ВОРОНЧУК

Пісні УПА / Зібрав і зредагував Зеновій Лавришин. Передм. англ. мовою // Літопис Української Повстанської Армії.— Торонто: Літопис УПА, 1996; Львів: Спільне українсько-канадське підприємство „Літопис УПА", 1997.— Т. 25.— 554 с.

Новою надзвичайно потрібною і важливою ділянкою сучасної фольклористичної науки в незалежній Україні є поступово зростаюче нагромадження і дослідження народно-пісенної та оповідної творчости, пов'язаної з героїчною національно-визвольною боротьбою ОУН і УПА в 1940—1960-х рр. Наявні уже матеріали показують, що жодна інша історична епоха нашої нації не залишила такої величезної кількости поетичних і прозових зразків, як героїка і масова жертовність українських самостійників названого періоду. Виконана досі робота фольклористів Львівської, Волинської, Івано-Франківської, Рівненської, Тернопільської і дещо менше інших областей, а також українського закордоння, дає підставу стверджувати, що пісень цієї тематики створено і побутує далеко не одна тисяча. Що ж до народних оповідань-меморатів і переказів, то їх кількість за неповними прогностичними підрахунками сягає мільйонів. Лише кандидат філологічних наук фольклорист Євген Луньо в одному Яворівському районі на Львівщині за кілька

один старенький на всю велику родину" (С. 18). Але ж якщо були багаті козаки, то були й багаті селяни. Хочемо нагадати, що автор „Літопису Самовидця" зазначав, що селяни „во всем жили обфито", тобто багато, так що коректно було б порівнювати багатого козака з багатим селянином.

В іншому місці авторка, ведучи мову про взуття, робить висновок, що „чоботи ввійшли до широкого вжитку тільки наприкінці XVIII—XIX ст., та й то головним чином серед заможного населення" (С. 103). На прикладі численних архівних документів можна легко спростувати як перше, так і друге. Але в даному випадку не це є найголовнішим. Матеріальне становище селянства у XV—XVII ст. не було катастрофічним. Селянин-господар, який працював на своєму наділі, нерідко за рівнем добробуту був у кращому становищі, ніж малоземельна або безземельна шляхта. Найголовніше те, що класовий підхід, який виявив свою нездатність створити об'єктивний образ минулого, продовжує активно використовуватися дотепер.

Якщо ж говорити загалом, то у монографії не прослідковується загальна концепція, через що книжка розпадається на окремі розділи, логічно не пов'язані між собою. Усе це змушує замислитись над методологією і методами історичних досліджень. Необхідно переглянути застарілі стереотипи, а для об'єктивного дослідження різних аспектів історії українського народу, в тому числі його матеріальної культури, одним з елементів якої є український костюм, потрібно шукати нові методичні підходи і прийоми. І чи не найважливішим з них має стати використання документальних джерел. Крім того, ознайомлення з найкращими і найважливішими досягненнями зарубіжної науки також сприятиме переглядові і новому осмисленню старих оцінок і характеристик.

Ірина ВОРОНЧУК

Пісні УПА / Зібрав і зредагував Зеновій Лавришин. Передм. англ. мовою // Літопис Української Повстанської Армії.— Торонто: Літопис УПА, 1996; Львів: Спільне українсько-канадське підприємство „Літопис УПА", 1997.— Т. 25.— 554 с.

Новою надзвичайно потрібною і важливою ділянкою сучасної фольклористичної науки в незалежній Україні є поступово зростаюче нагромадження і дослідження народно-пісенної та оповідної творчости, пов'язаної з героїчною національно-визвольною боротьбою ОУН і УПА в 1940—1960-х рр. Наявні уже матеріали показують, що жодна інша історична епоха нашої нації не залишила такої величезної кількости поетичних і прозових зразків, як героїка і масова жертовність українських самостійників названого періоду. Виконана досі робота фольклористів Львівської, Волинської, Івано-Франківської, Рівненської, Тернопільської і дещо менше інших областей, а також українського закордоння, дає підставу стверджувати, що пісень цієї тематики створено і побутує далеко не одна тисяча. Що ж до народних оповідань-меморатів і переказів, то їх кількість за неповними прогностичними підрахунками сягає мільйонів. Лише кандидат філологічних наук фольклорист Євген Луньо в одному Яворівському районі на Львівщині за кілька

років записав понад тисячу таких пісень. Авторові цієї рецензії за неповних три тижні вдалося зафіксувати на магнітофонну стрічку народних оповідань і переказів тільки про одну особистість — шефа Головного військового штабу УПА полковника Олексу Гасина — „Лицаря" на солідний том.

Багаторічна збирацька і науково-дослідницька робота переконує, що не було жодного учасника національно-визвольного руху в другій третині XX ст., про якого не залишилося б хоч декількох оповідань і переказів. Коли ж урахувати, що лише активних сподвижників різних видів і форм цієї боротьби було не менше семисот тисяч[1], та ще кожного з них підтримувало по кілька симпатиків, неважко уявити собі, який велетенський і багатий пласт усної словесности про них досі активно побутує в Україні, і то в усіх реґіонах. Звичайно, найбільше його в Галичині, Волині, Буковині та Закарпатті. Уже в 1940-х рр. пісні і оповідання такого змісту їхні знавці і виконавці називали повстанськими, значно рідше партизанськими та революційними, а щоб дві останні категорії не плутати з більшовизмом, то вживалася й лексема „бандерівські". Тепер і між носіями фольклору, і в середовищі збирачів і дослідників, такі твори називають повстанськими. Паралельно побутує й термін „бандерівські" пісні.

Про початкові спроби аналітичного осмислення повстанського фольклору і книжкові публікації дотичного пісенного матеріалу уже йшлося у пресі та під час наукових конференцій[2]. Тут варто нагадати лише, що до виходу в світ рецензованої праці було надруковано близько трьох з половиною десятків збірників. Але жоден з них за своїм обсягом і сумлінністю нагромадження, вивчення та упорядкування не може зрівнятися з працею Зеновія Лавришина.

Безсумнівно, кожне попереднє видання робило свою дуже корисну і потрібну справу для духовного життя української нації, що здобувала і утверджувала незалежність. Без них і книжка З. Лавришина була б набагато біднішою. І для фольклористики, і для мільйонів шанувальників народної творчости назавжди залишаться дорогоцінними реліквіями оці перші ластівки — невеликі збірнички повстанських пісень — уже тому, що в них зафіксовано сотні текстів і мелодій з різних місцевостей України та з-поза її теперішніх кордонів, що далеко не збігаються з власне етнографічними землями. Значну частину з них упорядник зумів використати. На жаль, йому вдалося зібрати не всі книжкові публікації, не кажучи вже про дотичні матеріали з періодичної преси останніх років в Україні. Але і в такому стані рецензована праця є визначною подією в історії національної пісенної культури.

До основної частини автор-упорядник увів 604 тексти з мелодіями і, окрім того неоціненного духовно-мистецького національного скарбу, ще в додатку надрукував 60 відносно повних пісень та вісім уривків, які також є вагомими і для української фольклористики, і для історії професіональної вокальної культури.

Перечитуючи і осмислюючи нагромаджені, систематизовані і старанно підготовлені упродовж багатьох років матеріали, мимоволі згадується та висока оцінка, яку дав набагато скромнішому „Співаникові УПА", випущеному 1950 р. в Ре-

---

[1] Ісаєвич Я., Пашук А., Чорній В. [та 153 інших учених і депутатів Верховної Ради України з усіх реґіонів]. Науковий висновок про боротьбу УПА в 1940—1950-х роках // Шлях перемоги.— 1993.— 3 лип.

[2] Дем'ян Г. Книжкові видання українських повстанських пісень // Народна творчість та етнографія.— 1996.— № 5—6.— С. 9—17; його ж. „Воскресла Вкраїна — буде панувати" (Повстанські коляди: пісні, зібрані у Західному Поділлі) / Упоряд., вступ. стаття, прим. Ростислав Крамар, муз. ред. Оксана Рафа, худож. Тереза Проць.— Тернопіль, 1995.— 47 с.) // Визвольний шлях.— 1996.— Кн. 9 (582).— С. 1142—1144.

ґенсбурзі[3], відомий теоретик українського націоналізму, філософ, політолог і літературознавець Дмитро Донцов: „Ці, зроджені серед крови пісні, — це голосний крик нової України, яка сповіщає світові, що вона прийшла на світ: що вона живе, жити хоче і жити буде, хочби всі сили зла завзялися на неї.

В цих піснях я знайшов універсал цієї нової України — ясний, чіткий, твердий і певний себе. Воскресний дух утоптаної в землю справжньої, прадавньої, нової, вічної України"[4].

Досі цілком актуально звучать і інші міркування автора цитованого відгуку: „То на одній, то на другій сторінці блисне на читача слово, вираз, ідея, як у Шевченка, як у Котляревського, або літописців козацьких чи старокиївських. А коли ці ідеї узяті не завжди в бездоганну поетичну форму, то це не сором для авторів пісень, а для тих реномованих поетів, які мають вуха і не чують, як повз них стогне й гуде грізна доба; яких охляле серце не в стані більш дати щось тій добі рівносильного"[5].

Ще значнішою мірою наведені оцінки можна застосувати до видання З. Лавришина, яке і за обсягом, і за науковим рівнем опрацювання в декілька разів перевищує реґенсбурзьку публікацію. Зрештою, й усі інші, що перед тим побачили світ. Фундаментальна праця „Пісні УПА" приходить до читача в умовах, коли українські патріотичні сили знову поставлені перед необхідністю невідкладної консолідації для збереження і зміцнення національної незалежности та рішучої відсічі внутрішнім і зовнішнім імперсько-реваншистським авантюрам. Для цього потрібні саме такі лицарі волі і чести, образи яких неповторно увічнює потужний пласт повстанського пісенного фольклору. Наш сучасник із Харкова Віктор Молошний у своїй кореспонденції „Хай згине перевертень!" ніби на основі усього велетенського комплексу дотичної усної словесности заявляє: „Чи були в нас дійсно національні герої? Так, були. Це, на мій погляд, і полковник І. Богун, і гетьмани І. Виговський та І. Мазепа, і багато інших. Та стороннього спостерігача має вразити кількість українських патріотів, які боролись за незалежну Україну в лавах ОУН—УПА. Ця славетна когорта, яка налічувала сотні тисяч героїв, втілювала в собі найкращі людські риси, такі, як розум, мужність, волю і безмежну любов до своєї Батьківщини — України. Саме лицарі ОУН—УПА довели світові, що українці — не нація рабів, а гордий і волелюбний народ. Я вірю в те, що настане час, коли Україна з найдорожчого каміння побудує великий пантеон слави, в якому золотими літерами буде викарбувано ім'я кожного героя, котрий загинув у боротьбі за її незалежність"[6].

Та поки це буде здійснено у всеукраїнському масштабі, патріоти Галичини, Волині, Буковини і Закарпаття, не чекаючи будь-яких дозволів та розпоряджень, встановлюють за громадські кошти пам'ятники своїм улюбленим героям, упорядковують і дбайливо доглядають їхні могили, оспівують у тисячах пісень та мільйонах народних оповідань і переказів. Одним із незаперечних підтверджень цього є збірник „Пісні УПА" З. Лавришина.

---

[3] Співаник УПА / Музика й гармонізація: Остап Бобикевич, Юрій Лаврівський, Омелян Плешкевич, Іван Повелячек; літ. редакція: Богдан Кравців, Богдан Нижанківський, Василь Шульга; мист. оформлення: Мирон Білинський.— Реґенсбурґ, 1950.— 162 с.

[4] Донцов Д. „Співаник УПА" — універсал нової України // Визвольний шлях.— 1951.— Ч. 8 (47).— С. 33.

[5] Там само.— С. 34.

[6] Молошний В. Хай згине перевертень! // За вільну Україну (Львів).— 1998.— 4 черв.

Джерельна база для його створення була багатющою. Нагромадити ж її, проживаючи поза межами України, незрівнянно важче, ніж у себе на Батьківщині, де власне виникла, утверджувалася й розвивалася ця феноменальна, виразно державницька течія народної поезії і музики. До того ж, вона далі активно побутує, удосконалюється і збагачується у різних вікових і соціальних середовищах. Не лише на заході України, а й у Наддніпрянщині, Слобожанщині, Донеччині, Херсонщині, Криму, на Кубані і Зеленому Клині поряд із давнішими повстанськими піснями трапляються нові, що виникли протягом останніх кількох років. Характерно, що співають їх там не лише українці.

Постійне перебування упорядника серед еміґрантів уможливило йому краще зібрати і використати ті пісенні матеріали, які в записах чи людській пам'яті потрапили до Західної Європи і за океан. Мешканцеві України, навіть за умов його особливої наполегливости і працьовитости, досягти такого ступеня охоплености, вивчення і використання тамтешніх джерел було б неможливо. І саме цей фактор дуже вдало використав З. Лавришин. Це цінне тим, що своєрідно заохочує дослідників — громадян України пожвавити працю над виявленням, фіксацією, вивченням і публікацією ще не зібраних творів, а їх є дуже багато. Це, однак, не означає, що уже все виявлено та оприлюднено й у країнах Західної Європи, Америки; не можна забувати й про українців, які проживають в Австралії та Азії.

Використані джерела досить докладно названі у „Бібліографії" (С. 499—505), куди входять і рукописи, і друковані видання. Вони засвідчують, що зроблено новий важливий крок у справі збирання і видання українських повстанських пісень, і то з певним намаганням надати йому загальнонаціонального звучання, чи хоч би наблизитися до цього. При ретельнішій співпраці з фольклористами в Україні намір був би, звичайно, успішнішим. Навіть подання рукопису на обговорення і рецензування до Відділу фольклористики Інституту народознавства Національної Академії наук України у Львові, де працює гурт висококваліфікованих дослідників усної поетичної і оповідної словесности та етномузикології, більшість яких займається й повстанською проблематикою, допомогло б авторові зробити свою працю значно кращою, багатшою і досконалішою. Зазначаю це для майбутнього, бо підготовлене і вже розповсюджене видання не зміниться.

Усі зібрані й представлені у публікації пісні З. Лавришин класифікував і згрупував у чотирнадцятьох розділах: 1. Гимни й марші; II. Історичні; III. Про долю народу; IV. Повстанський світогляд; V. Доля повстанця; VI. Доля дівчини, мами, рідні; VII. З тюрем і таборів; VIII. Любовні; IX. Військовий побут; X. Для розваги; XI. Жартівливі; XII. Коляди; XIII. Післяповстанські пісні; XIV. Післяповстанські авторські пісні.

Після цих розділів йде ще „Додаток", що має подібний, але не цілком ідентичний поділ: уривки з пісень, марші й гимни, про долю народу, повстанський світогляд, про долю повстанця, про жертви і їх належну шану, про смерть повстанця, про любов і долі зов, долю родини, з тюрем і таборів, інциденти, воєнні портрети, колядки, жартівливі.

Очевидно, таке групування пісень не відповідає тим науковим засадам, які вироблені і практикуються в українській фольклористиці, але й воно певною мірою допомагає читачеві орієнтуватися у матеріалі. До того ж упорядник кожен названий основний розділ поділив на підгрупи. Наприклад, „Військовий побут" має такі: приймають у повстанці, у повстанцях, інциденти, перед боєм, пісні із запозиченими мелодіями, повстанські пісні, везуть поранених, воєнні портрети: доповстанські пісні, переспіви, повстанські пісні. Аналогічно побудовані й інші розділи. На жаль, це є найслабшим місцем усього видання.

Хоч структурно-композиційна схема книжки далека від досконалости, але самі тексти і мелодії пісень неоціненні, і в тому насамперед заслуга упорядника. Йому вдалося встановити авторство багатьох творів, які вважалися досі безіменними, подати сотні зразків і варіантів значно повнішими, ніж вони побутують у деяких реґіонах України. Без будь-якого перебільшення треба назвати подвигом працю З. Лавришина над фіксацією текстових відмінностей у багатьох варіантах одних і тих самих пісень. Це стане великою допомогою усім наступним упорядникам і дослідникам, а також дириґентам професіональних і самодіяльних хорів, усім шанувальникам національно-патріотичної вокальної культури.

До сказаного не можна не додати, що, окрім творів узагальнюючого змісту, З. Лавришин подав до книжки чимало персоніфікованих, які присвячені таким визначним і шанованим творцями та носіями повстанської пісенности керівникам і героям національно-визвольної боротьби, як Степан Бандера і Роман Шухевич, Дмитро Клячківський і Василь Андрусяк, Степан Стебельський і Йосиф Позичанюк, Василь Івахів і Михайло Гальо, Володимир Щигельський і Мар'ян Лукасевич та багато інших. Окрім усім відомого Провідника ОУН Степана Бандери, інші називаються у піснях переважно найпоширенішими псевдонімами „Тарас Чупринка", „Клим Савур", „Різун", „Коник", „Бурлака" „Ягода", „Хрін", „Шугай".

Масово побутували у повстанському середовищі пісні Українських січових стрільців, військових формувань УНР і ЗУНР, УВО і ОУН 1920—1930 рр., а також Карпато-Української держави. Саме завдяки тому ці твори швидко фольклоризувалися і поширились не лише в усіх реґіонах України, а й скрізь у світі, де живуть наші співвітчизники. Не міг їх обминути й З. Лавришин у своєму збірнику.

Майже кожен фольклорист, записуючи повстанські пісні, звертав увагу на їхню мову, що дуже наближена до літературної. Пояснюється це тим, що участь у визвольній боротьбі ОУН і УПА брали люди з високими інтелектуальними задатками, порівняно добре освічені, начитані. Те саме стосується й тих, які їх найжертовніше підтримували. А саме в цьому середовищі освіченої частини українського громадянства найактивніше розвивалася й побутувала повстанська пісенна культура. Не могло це, звичайно, не позначитися й на матеріалах, якими послуговувався З. Лавришин.

Провідними ідеями повстанських пісень є повна незалежність і соборність усіх українських етнографічних земель, непохитна переконаність у справедливості цієї великої мети і неминучости її здійснення, гордість за свою героїчну націю, зневага до смерти, орієнтація на власні сили у боротьбі проти окупантів та їх найманців, незалежно від того, звідки вони приходять і які облудні гасла висувають: нахабно-експансіоністське з Варшави „Польська од можа до можа", відверто імперіалістичного „світового соціалізму й комунізму" з Москви, чи співзвучних з цим теревенів про „нову Європу" з ґітлерівського Берліна.

Зродились ми великої години
З пожеж війни і з полум'я вогнів —
плекав нас біль по втраті України,
кормив нас гніт і гнів на ворогів.

І ось їдемо в бою життєвому,
тверді, міцні, незламні, мов граніт —
бо плач не дав свободи ще нікому,
а хто бореці — той здобуває світ.

Не хочемо ні слави, ні заплати —
заплатою нам розкіш боротьби:
солодше нам у бою умирати,
як жити в путах, мов німі раби...

Веде нас в бій борців упавших слава —
для нас закон найвищий та наказ:
Соборна Українськая Держава —
вільна, міцна, від Тиси по Кавказ. (С. 1—2)

З наведеними фрагментами Гимну українських націоналістів духовно співзвучні сотні пісень у збірнику З. Лавришина, а в реальному побутуванні їх налічується тисячі. Думка про те, що краще „нам у бою умирати, як жити в путах", була загальноприйнятим у повстанському середовищі правилом. Чесних політиків і вчених світу щораз більше дивує масова жертовність українських самостійників. Опиняючись у безвихідному становищі і використавши запас амуніції, останнім набоєм або гранатою вони обривали власне життя, але в полон не здавались. Звичайно, перед тим співали Національний Гимн „Ще не вмерла Україна" або іншу патріотичну пісню, чи гордо заявляли ворогам: „Бандерівці не здаються!"

Такі подвиги здійснювалися майже в кожному селі і місті Галичини та Волині і настільки зворушували людей, що про них тут же складалися пісні і передавалися з уст до уст, від хати до хати. Показово, що на всіх етапах визвольних змагань такі твори сприймалися не як вияв розпуки і розгубленості. Вони звучали закликом до подальшої боротьби проти окупантів, до помсти.

Всі набої постріллявши
в ворогів проклятих,
підклада „Тарас" під себе
останню гранату.

З гуком тріснула граната —
„Тараса" немає...
А „Уляна" до бандитів
востаннє гукає:

— За Вкраїну любу гину,
голото погана!
Ще раз тріснула граната —
згинула „Уляна".

Так за волю України
у неділю зрання
впали повстанці-герої:
„Грім", „Тарас", „Уляна".

Слава ваша, друзі любі,
не вмре, не загине —
з чинів ваших розів'ється
вільна Україна! (С. 321)

За два десятиріччя визвольної боротьби УПА і збройного підпілля ОУН було дуже багато випадків, коли на зміну полеглим батькам приходили їхні діти або

місця старших братів і сестер займали у повстанських лавах молодші. Явище було поширеним і також залишило істотний слід у фольклорі, зокрема, і в пісні „Слухайте, хлопці, історію шапки“.

Раз повернувся тато опівночі
з темного лісу з наганом при боці.
Тільки в хату — за ним німаки:*
батька зловили, як хижі вовки.

Батько спокійно: „Синок, не тужи —
шапку на руки мені положи.
Жінко, не плач, я за справу помер“.
„Швидше із хати!“ — кричить офіцер...

Гляну на шапку, там латка на латці,
знову пригадую батька-повстанця.
Шапка в пошані висить на стіні —
родить у серці повстанські огні.

Батьківську шапку синок надіває,
за прикладом батька в повстанці вступає.
По Волині рідній воїном літає,
ворогів неситих за батька карає. (С. 137)

Священна спадкоємність благородної ідеї і чину для національної незалежности увічнена і в інших творах, зокрема, у поширеній майже у всіх реґіонах України та поза ними пісні „Заплакані карії очі“. Тут маємо прекрасний образ бою двох юних сиріток з окупантами і наступної зустрічі патріотів з відділом повстанців.

Аж тут серед темного бору
виходять два хлопці малі,
приносять німецьку машину:
„Прийміть у ряди нас, друзі!

Стріляти ми вмієм — вчив батько,
гранати умієм кидать,
нам воля воскресне з кайданів,
за волю не страшно вмирать“.

Старий сотник глянув на діти,
з очей покотилась сльоза,
цілує в чоло одчайдухів,
дарує на двох нагана. (С. 279)

Союзниками у боротьбі за державну незалежність України ОУН і УПА цілком умотивовано вважались поневолені імперіалістами Берліна й Москви та їхніми колаборантами нації Європи й Азії. Програмова засада українських самостійників про право кожного народу на створення незалежної держави на власних

* У варіантах — шміраки, кірзаки у значенні московських емдебістів.

етнографічних землях захоплено сприймалася патріотами Центральної і Східної Європи та Азії. На клич ОУН і УПА „Воля народам! Воля людині!" відгукнулися десятки тисяч представників поневолених Німеччиною і Росією народів. В УПА вони створювали свої національні відділи і тривалий час воювали проти спільних ворогів-окупантів[7]. Засвідчує це й повстанська пісенність.

Ой що ж то за дивна у полі могила,
що знову Волинська земля породила?
Стоїть на могилі півмісяць з хрестом...
Ой, хто ж поєднав Магомета з Христом?..

Це літом було, в сорок третьому році...
Ми били фашистів на кожному кроці —
ось тут, де могила, запеклий був бій —
ось тут, де могила, впав приятель мій...

Закинула доля в наш відділ здалека
палкого бійця — молодого узбека.
Він нашу ідею всім серцем любив,
і нашого ворога з нами він бив.

Коли ж був ранений в нерівному бою
і, кров'ю заливишись, вчув смерть над собою,
то погляд гарячий на схід скерував
і, з нами прощаючись, так він сказав:

„Вкраїнці, я в бою із ворогом гину
за вільну Узбекію й вільну Вкраїну.
Ви ж, друзі близькі, хоч сусіди далекі,
боріться за волю — свою і узбеків..."

Це наш клич лунає у кожній країні:
„Свобода народам! Свобода людині!"
Й дрижить кожний злодій і кат-окупант,
що всі поневолені — разом в УПА. (С. 323—324)

Та цілком природно, що найбільше місця у повстанських піснях займає боротьба українців проти свого найдовговічнішого і найжорстокішого ворога — російських окупантів, передовсім комуністів та їхніх найманців і колаборантів, які лише у XX ст. винищили понад 45 мільйонів наших співвітчизників.

Всю ніч не вгавала страшна завірюха,
великі упали сніги,
коли большевики підходили стиха
у села, ліси і яри.

Їх було багато, як чорної хмари,
чекали світанку в снігах,

[7] Докладніше про це див.: Дужий П. 50-літні роковини Першої конференції поневолених народів Сходу Європи й Азії.— Стрий, 1993.— 31 с.

щоб кинути в села великі пожари
і грітись тоді при вогнях.

А буря у вікна так голоно вила,
не видно довкола доріг,
про волю повстанці у снах своїх снили,
а ворог їх лютий стеріг...

Аж враз на світанку, у сніжну завію,
кати надлетіли, як стій,
проснулись повстанці, вхопили за зброю
і кинулись всі на пробій.

Билися завзято цілих дві години,
прорвалися в ліс за село,
і впали за волю, за славу Вкраїни,
там сорок тоді їх лягло... (С. 293)

Винятково визвольний характер націоналістичного руху був такою вагомою складовою політичного мислення, що його теж не обійдено у фольклорі.

Ми не хочем твої Волги,
ні Варшави чи Москви,
тільки геть із України —
в свої нетри проч іди!

Добре знаєш, де є межі.
Україна — це наш край,
сиди в себе, в своїй лежі —
наших земель не чіпай. (С. 136)

Повстанці і в повсякденному житті і в своїх піснях усвідомлювали, що їм доведеться гинути, але разом з тим були свято переконані у неминучості краху колоніальних імперій і утворення на їх руїнах вільних незалежних держав.

Не поможе ані Сталін,
не поможе комсомол —
згине партія проклята,
Гітлер, Сталін і Хрущов. (С. 126)

Сюжетів і особливо мотивів багато — і то в піснях різних жанрів, навіть якщо орієнтуватися лише на ті, що представлені у рецензованій книжці. Упорядник цілком слушно приєднав до повстанських пісень тюремні. Адже там опинилися сотні тисяч і самих стрільців та старшин УПА й СКВ, членів і провідників збройного підпілля ОУН, їх численних прихильників та помічників. Добре відомо, що вони й там не зносили мовчки гніту та знущань, а продовжували боротьбу проти німецького та російського імперіалізму. Та й сама суто повстанська пісня продовжувала жити й виконувати свою державницько-політичну функцію і серед в'язнів-українців, і серед представників інших поневолених націй. Ще активніше побутувала вона у місцях перебування спецпереселенців, насильно депортованих окупантами з рідних земель.

Правда, під назвою „Пісні УПА", яку упорядник дав своїй книжці, представленому в ній матеріалові явно затісно, бо там не лише творчість власне того славетного українського війська та матеріали про нього. Краще було б ужити загальнопоширену як між самими творцями й виконавцями, так і в наукових колах, назву — повстанські пісні. Вона своїм змістом охоплює і передумови, і сам хід революційно-повстанської та підпільної збройної боротьби, і поневіряння патріотів у тюрмах і таборах, і навіть ті твори, що продовжують виникати й оспівувати цей рух у наш час.

Найбільшою заслугою З. Лавришина є те, що він зумів зібрати й опублікувати понад 600 мелодій повстанських пісень. Такого багатющого скарбу з цієї тематики не дарував українському музикознавству ще ніхто.

Дуже корисними для науки, і не тільки фольклористичної, є „Передмова" (С. VII—XV) та ґрунтовні й обширні „Примітки" (С. 449—498), „Бібліографія" (С. 499—505) і „Покажчик імен, географічних назв, вибраних гасел" (С. 506—530). Вони, як і самі тексти та мелодії, знадобляться історикам, лінґвістам, літературознавцям, філософам, політологам, дослідникам народної і професійної музики, композиторам, дириґентам, викладачам загальної і вищої школи, військовикам Української армії, усім небайдужим до своєї нації та її держави.

Відзначаючи особливу наукову вартість збірника, не можна не сказати й того, що З. Лавришин своєю великою працею створив чудовий орієнтир для інших учених, які займаються повстанською пісенною культурою України середини і другої половини XX ст. Наша нація має і в цій ділянці ще дуже велику кількість невиявленого або ж записаного і досі неопублікованого матеріалу, який часто не лише не поступається своєю музикальністю і поетичністю кращим виданим зразкам, але й перевищує їх. Та еталоном для подальшої праці ще довго залишатимуться „Пісні УПА" в упорядкуванні Зеновія Лавришина.

Григорій ДЕМ'ЯН

Українські приповідки / Зібрав Володимир С. Плав'юк. Упоряд., поясн. та ред. Богдан Медвідський, Олександр Макар. Катедра української культури та етнографії ім. Гуцуляків, Альбертський університет. Асоціація українських піонерів Альберти. Канада.— Едмонтон, 1996.— Т. 2.— 297 с.

1946 р. в Едмонтоні вийшов збірник „Приповідки, або українсько-народна філософія. Зібрав та видав Володимир С. Плав'юк" (355 с.). Тоді ця книжка викликала досить широкий резонанс, відгукнулися на неї і в Україні, зокрема М. Рильський, Г. Сухобрус. Відомий канадський учений, професор Ватсон Кіркконел назвав цю збірку монументальною і зазначив у своєму огляді неангломовної і нефранкомовної літератури, виданої в Канаді в 1946 р.: „Якби ця скарбниця української народної мудрости була перекладена на такі світові мови, як англійська чи французька, це викликало б велике зацікавлення серед фольклористів на цьому континенті" (С. 22).

Автор книжки — уродженець містечка Кутів (тепер Косівського району Івано-Франківської области), закінчив учительську семінарію у Станиславові (1904),

Правда, під назвою „Пісні УПА", яку упорядник дав своїй книжці, представленому в ній матеріалові явно затісно, бо там не лише творчість власне того славетного українського війська та матеріали про нього. Краще було б ужити загальнопоширену як між самими творцями й виконавцями, так і в наукових колах, назву — повстанські пісні. Вона своїм змістом охоплює і передумови, і сам хід революційно-повстанської та підпільної збройної боротьби, і поневіряння патріотів у тюрмах і таборах, і навіть ті твори, що продовжують виникати й оспівувати цей рух у наш час.

Найбільшою заслугою З. Лавришина є те, що він зумів зібрати й опублікувати понад 600 мелодій повстанських пісень. Такого багатющого скарбу з цієї тематики не дарував українському музикознавству ще ніхто.

Дуже корисними для науки, і не тільки фольклористичної, є „Передмова" (С. VII—XV) та ґрунтовні й обширні „Примітки" (С. 449—498), „Бібліографія" (С. 499—505) і „Покажчик імен, географічних назв, вибраних гасел" (С. 506—530). Вони, як і самі тексти та мелодії, знадобляться історикам, лінґвістам, літературознавцям, філософам, політологам, дослідникам народної і професійної музики, композиторам, дириґентам, викладачам загальної і вищої школи, військовикам Української армії, усім небайдужим до своєї нації та її держави.

Відзначаючи особливу наукову вартість збірника, не можна не сказати й того, що З. Лавришин своєю великою працею створив чудовий орієнтир для інших учених, які займаються повстанською пісенною культурою України середини і другої половини XX ст. Наша нація має і в цій ділянці ще дуже велику кількість невиявленого або ж записаного і досі неопублікованого матеріалу, який часто не лише не поступається своєю музикальністю і поетичністю кращим виданим зразкам, але й перевищує їх. Та еталоном для подальшої праці ще довго залишатимуться „Пісні УПА" в упорядкуванні Зеновія Лавришина.

Григорій ДЕМ'ЯН

Українські приповідки / Зібрав Володимир С. Плав'юк. Упоряд., поясн. та ред. Богдан Медвідський, Олександр Макар. Катедра української культури та етнографії ім. Гуцуляків, Альбертський університет. Асоціація українських піонерів Альберти. Канада.— Едмонтон, 1996.— Т. 2.— 297 с.

1946 р. в Едмонтоні вийшов збірник „Приповідки, або українсько-народна філософія. Зібрав та видав Володимир С. Плав'юк" (355 с.). Тоді ця книжка викликала досить широкий резонанс, відгукнулися на неї і в Україні, зокрема М. Рильський, Г. Сухобрус. Відомий канадський учений, професор Ватсон Кірконел назвав цю збірку монументальною і зазначив у своєму огляді неангломовної і нефранкомовної літератури, виданої в Канаді в 1946 р.: „Якби ця скарбниця української народної мудрости була перекладена на такі світові мови, як англійська чи французька, це викликало б велике зацікавлення серед фольклористів на цьому континенті" (С. 22).

Автор книжки — уродженець містечка Кутів (тепер Косівського району Івано-Франківської области), закінчив учительську семінарію у Станиславові (1904),

деякий час учителював, а в 1907 р. подався за океан. Працював журналістом, у 1912 р. висвятився на протестантського пастора. Припинивши у 1924 р. пасторську діяльність, зайнявся різними бізнесовими справами. Людина освічена, діяльна, спостережлива, він бачив, глибоко усвідомлював і переживав складний і многотрудний процес утвердження українських поселенців на канадській землі. Розумів і велике значення привезених з рідного краю трудових знань і навиків та духовних традицій, зокрема фольклору. Його особливу увагу привернули прислів'я і приказки в мові українців Канади, які він узявся систематично збирати.

На основі зафіксованого великого паремійного матеріалу й постала ця досить об'ємна книжка, яку автор видав своїм коштом. На титульній сторінці зазначив: „Присвята українським піонірам у Канаді — за їхні змагання, невтомну мозольну працю та культурні здобутки". У подальшій передмові він розвиває цю присвяту, наголошуючи, що саме головно між українськими першопоселенцями у Канаді зібрав ці прислів'я і приказки (С. XI).

Прихильні відгуки заохотили збирача до продовження роботи. Він готував матеріал для другого тому, але 28 січня 1961 р. загинув в автомобільній катастрофі. У домашньому архіві залишилися численні записи паремій, які довгий час чекали упорядника. Нарешті при сприянні родини В. Плав'юка за цю працю взялися засновник Катедри української культури та етнографії ім. Гуцуляків Альбертського університету в Едмонтоні професор Богдан Медвідський та директор Українсько-Канадського архіву-музею в Едмонтоні, вихованець Чернівецького університету, кандидат історичних наук Олександр Макар — представник молодого поповнення української діаспорної громади.

Вони виконали великий обсяг роботи. Треба було відібрати паремії, які не були вміщені у попередній книжці, згрупувати, упорядкувати їх за цим же принципом — за опорними словами в алфавітній послідовності, та додати до кожної відповідне пояснення, коментування змісту й семантичного контексту. З цим завданням упорядники впоралися успішно. Підготовлений ними збірник, що з'явився через 50 років після виходу „Приповідок" В. Плав'юка, складає логічну жанрову і структурну цілість з цим попереднім виданням. Він є гідним предметним увічненням подвижницької праці збирача і його доброї пам'яті.

Книжка відкривається змістовною вступною статтею Б. Медвідського, у якій подаються відомості про життя, фольклористичні зацікавлення і збирацьку діяльність В. Плав'юка, почерпнуті здебільшого з його рукописних автобіографічних матеріалів та спогадів членів родини, розглядаються засади опрацювання і підготовки до друку його записів. Властиво, зміст вступної розвідки стосується не лише автора книжки і його доробку, але й характеристики сучасної йому ще дуже небагатої реальними проявами української фольклористики в Канаді. Це робить її також предметним причинком для майбутньої синтетичної історії української фольклористики.

Як фольклорист-аматор В. Плав'юк у своїй збирацькій роботі не дотримувався прийнятих у науці правил фіксації і паспортизації матеріалу. Головним для нього був запис тексту паремії, а вся супутня до цього інформація (від кого, де і коли записано, звідки, з яких місцевостей рідного краю інформатора походять прислів'я, приказка) залишалася поза увагою. Знайомство з опублікованим текстовим матеріалом дає підставу здогадуватися, що збирач редаґував свої записи і щодо мовної уніфікації.

Водночас не можна не помітити, що в класифікації і опрацюванні зібраного матеріалу він орієнтувався на кращі зразки фольклористичної практики видання паремій. Зокрема, прийняв принцип їх групування за опорними словами з корот-

кими поясненнями до кожного зразка. У доповіді „В. С. Плав'юк — канадський послідовник І. Я. Франка в галузі пареміографічних досліджень", виголошеній на Міжнародному симпозіумі ЮНЕСКО „Іван Франко і світова культура" у Львові 1986 р., Б. Медвідський висловив думку, що взірцем для В. Плав'юка послужило, зокрема, капітальне видання І. Франка „Галицько-руські народні приповідки". Але в цитованій вступній статті до рецензованої книжки він поправляє цю тезу і вважає, що „В. Плав'юк прийшов до подібної методології опрацювання пареміографічних матеріалів, яку застосовував І. Франко, своїми шляхами" (С. 27—28).

Дуже сумнівна, на нашу думку, поправка, хоч для такого міркування справді є деяка підстава. В. Плав'юк напевне знав „Приповідки" І. Франка. Як інтеліґентна людина, учитель, міг ознайомитися з цією незвичайною за обсягом і рівнем підготовки працею ще до виїзду з Галичини. Вона не могла не справити на нього враження, а може й стала головним інспіруючим чинником його власного зацікавлення цим видом народної творчости. І надто очевидним є вплив Франкового видання в самій структурі „Приповідок" канадського збирача, атрибутивному потрактуванні паремій уже в титулі як „народної філософії". Невипадкове й цитування у передмові збірника В. Плав'юка слів І. Франка, що приповідки є „перлами української мови"[1]. Вони, як і чимало інших висловлених В. Плав'юком суджень, виразно перекликаються з „Передмовою до першого тому" „Галицько-руських народних приповідок" І. Франка.

Інша річ, що, сприйнявши заклик І. Франка збирати ці „коштовні перлини", „скарб нашої мови і народного досвіду"[2], наслідуючи його структурні засади упорядкування матеріалу збірника, В. Плав'юк не врахував його вимог щодо наукової атрибуції цього матеріалу. І, думається, причина не в методологічних розбіжностях „дослідника-позитивіста" І. Франка і „романтично-народницького" підходу В. Плав'юка (С. 28). Усе було простіше. В. Плав'юк без особливих амбіцій свідомо обмежився завданням якомога повніше зафіксувати присутність на канадській землі українських прислів'їв і приказок, показати це передусім самим їх носіям як „наглядний доказ" „довготривалої пам'яті нашого народу", „глибини української думки", „гнучкості та краси й величі української мови"[3] та усвідомленням цього утвердити їх, їхніх дітей і внуків при своєму слові й принесених з рідного краю прабатьківських традиціях.

Цю популяризаторську й пропаґандистсько-освідомлюючу функцію збірник В. Плав'юка виконує якнайкраще. Два його томи містять близько десяти тисяч паремій, що в сукупності створюють дійсно вражаючий ефект поетичної краси й філософської розлогости української народної мислі. Значною мірою допомагають цьому й додані вдумливі та здебільшого влучні пояснення-ремарки самого збирача та упорядників.

Збірник має і безсумнівний науковий інтерес для української фольклористики. І не тільки як одне з українських пареміографічних видань з-поза меж України. Ця праця містить цінний матеріал для розгортання вельми потрібних дослідницьких історико-теоретичних розробок питань про особливості збереження, характеру побутування, відтворення і новотворення фольклорної традиції (зокрема, у даному випадку паремійної) у діаспорних середовищах. А оскільки в останніх звичайно відбувається змішування різних локальних підрозділів цієї традиції, то для фольклориста-дослідника вони, ці середовища, можуть слугувати своєрідною

[1] Плав'юк В. Приповідки, або українсько-народна філософія.— Едмонтон, 1946.— С. Х.

[2] Франко І. Галицько-руські народні приповідки.— Львів, 1901—1905.— Т. 1.— С. XI.

[3] Плав'юк В. Приповідки, або українсько-народна філософія.— С. XI—XII.

лабораторією для простеження процесу відбору й утвердження у побутуванні фольклорних явищ у нових місцях поселення та життєдіяльности їх носіїв.

У коротенькому кінцевому „Післяслові" до „Приповідок" 1946 р. В. Плав'юк, висловлюючи подяку всім, хто допомагав йому у збирацькій роботі, зазначив: „Я мав приємність здибати земляків майже з усіх закутин України". І справді, матеріал обох книжок збірника дуже добре показує цю його соборницьку етнокультурну природу, національну цілісність фольклорної традиції материкової України і українських діаспорних середовищ. Для новочасної української фольклористики є дуже важливим завданням дослідження цього предмета саме у такій єдності.

В. Плав'юк записував прислів'я і приказки, а також пояснення до них здебільшого від представників першого покоління українських поселенців у Канаді. Зібрані ним матеріали відображають головним чином той паремійний фонд, який був привезений з отчого краю і який ще в першій половині XX ст. продовжував активно побутувати серед українських імміґрантів. У ньому ще майже немає новоутворень уже на канадському ґрунті чи якихось помітніших семантичних пристосувань до нього. За своїм текстовим складом цей матеріал, можна сказати, до певної міри фіксує основні ознаки української паремійної тридиції за станом на кінець XIX — початок XX ст.

Це також істотний науковий аспект праці В. Плав'юка, оскільки дає змогу для предметних зіставлень з пізнішими нашаруваннями у цій ділянці усної народної словесности — привнесеннями новою хвилею еміґрантів з України після Другої світової війни, особливостями міжпоколінної трансмісії, засвоєннями традиційних паремій наступними поколіннями українських поселенців у Канаді, змінами і новотворами на місцевому ґрунті, впливами активізації громадсько-культурних зв'язків з Україною в останній час тощо. Для таких студій над процесом змін у побутуванні прислів'їв і приказок та їх внутрішніх семантичних трансформацій у різних середовищах української діаспори збірник В. Плав'юка має неперехідне значення.

Тому дуже добре, що родина й прихильники спадщини В. Плав'юка сприяли виданню її неопублікованої частини та що за нелегку справу відповідного упорядкування записів і підготовки їх до друку взялися науковці Б. Медвідський і О. Макар. Разом з першою книжкою ця праця, без сумніву, займе в українській пареміографії поважне місце і стане у пригоді дослідникам, які прагнутимуть поглибити вивчення паремійного багатства українського народу та розширити погляд на терени його функціонування й поза етнічними межами України.

Принагідно зазначимо, що під час недавнього перебування в Едмонтоні ми мали нагоду зустріти в різних архівних збірках чимало цікавих етнографічних і фольклористичних матеріалів, записаних від канадських українців. Навіть побіжне ознайомлення переконує у їх непересічній історико-культурній вазі й вартості для українських народознавчих досліджень. Ці записи фіксують неподинокі явища, які в Україні з різних причин не збереглися, не могли бути зібрані чи мають відмінний характер. Аналогічні збірки, як знаємо з різних джерел, є і в інших осередках та в приватних руках української діаспори.

Тому було б дуже потрібним і науково доцільним опрацювання проекту системного видання цих матеріалів спільними силами вчених діаспори й України. А наразі конче необхідно подбати хоч би про публікації відповідної аналітичної інформації про такі збірки. Секція етнографії і фольклористики НТШ буде всіляко сприяти появі таких інформативних матеріалів у „Записках НТШ", „Народознавчих Зошитах" та інших наукових виданнях України.

Роман КИРЧІВ

Bazyli Białokozowicz. Mikołaj Janczuk (1859—1921). Podlaskie skrzyżowanie tradycji słowiańskich.— Olsztyn: Wyższa szkoła pedagogiczna, 1996.— 250 s. (Studia i materiały WSP w Olsztynie, N 108).

Це фактично перша поважна монографічна праця, присвячена науковому розглядові спадщини надзвичайно діяльної і багатогранно обдарованої творчої особистости Миколи Янчука (1859—1921), про якого в енциклопедичних довідниках читаємо: „Український, російський та білоруський фольклорист і письменник"[1], „беларускі, украінскі і рускі вучоны-славіст (этнограф, фалькларист, антраполог, літературознавец), пісьменнік"[2], „музыкальный этнограф [...] им много сделано в области собирания белорусских народных песен"[3] і т. ін.[4]

Автор цієї праці — сучасний польський славіст, професор Базилі Бялокозович — відомий, зокрема, як дослідник польсько-східнослов'янських літературних взаємин, довголітній головний редактор журналу „Slavia Orientalis" та серійного видання „Studia Polono-Slavica-Orientalia". Уже з цього загально окресленого кола його наукових зацікавлень можна судити, що постать М. Янчука, діяльність якого зосереджувалася також головно на терені східнослов'янської культурології, мусить бути йому особливо близькою і зрозумілою. Очевидно, немаловажну інспіруючу роль тут відіграв і фактор спільности „малої батьківщини" М. Янчука та його дослідника — обидва вони уродженці Підляшшя.

Хочемо цим наголосити, що вже вихідним співвідношенням предмета і фахово-психологічного успособлення його дослідження зумовлювалося продуктивне осмислення складної теми. Складної передусім тими специфічними об'єктивними й неоднозначними історичними чинниками суспільно-політичного, економічного і етносоціологічного, релігійного і культурного характеру, які впливали на формування особистости М. Янчука й зумовлювали різні напрями його діяльности.

Починаючи з перших слів вступу про те, що М. Янчук „сформувався як людина і вчений на польсько-східнослов'янському культурно-етнічному пограниччі", Б. Бялокозович з глибоким знанням і розумінням розкриває широкий смисл цієї тези. Характеризує Підляшшя як історичний феномен українсько-польсько-білоруських і балто-слов'янських етнокультурних стиків та детермінованих цією обставиною своєрідностей етнічної самосвідомости й традиційної культури людности цього краю. Вказує на визначальні для його історичного буття події й етнокультурні процеси, на їх певну відмінність у Північній і Південній частинах Підляшшя, які в різний час, зокрема наприкінці XVIII, у XIX і на початку XX ст., належали до різних державно-політичних й адміністративних структур. Особливо наголошує на драматичній ситуації, що склалася у зв'язку з насильним скасуванням царським урядом церковної (греко-католицької) унії в Північному Підляшші у 1839 і в Південному — у 1875 рр., що спричинилося до інтенсивної полонізації й церковно-релігійного омосковлення цього реґіону, внесення у середовище його населення етнічно деструктивного і дезінтеґруючого ферменту.

Ці події безпосередньо діткнули і родину М. Янчука (за вірність унії його батько, простий підляський селянин, був ув'язнений, переслідуваний, через що

[1] Українська радянська енциклопедія.— К., 1964.— Т. 16.— С. 483.
[2] Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя.— Мінск, 1989.— С. 554.
[3] Большая советская энциклопедия.— Москва, 1931— Т. 65.— С. 554.
[4] Ширше різні варіанти енциклопедичних визначень М. Янчука подаються у вступній частині рецензованої праці (С. 13—15).

втратив здоров'я і передчасно помер), і він болісно переживав їх. Дослідник простежує, як винесені з юних літ переживання пройшли через усе життя М. Янчука, як відобразилися вони в його наукових, публіцистичних працях, листуванні, найінтимнішій частині творчости — віршах, як утвердилося переконання, що ліквідація унії дуже зашкодила збереженню етнічної „підлясько-української" ідентичности його „малої батьківщини".

В аналітичній розробці теми дослідник звертає особливу увагу на виявлення і якомога повніше представлення рукописних матеріалів М. Янчука, що розпорошені в різних архівних збірках, та написаного про нього його сучасниками. Виклад усіх розділів праці насичений цитуваннями архівних документів, праць і листів М. Янчука, а також висловлювань різних осіб про нього, які здебільшого вперше вводяться у науковий обіг. Ці цитування добре ілюструють й арґументують аналітичні судження, спостереження і висновки дослідника. Статус їх достовірности підкреслюється й тим, що подаються вони в ориґіналі з відповідним розглядом і поясненням. Особливо важливою з цього погляду є публікація обширної автобіографії М. Янчука з рукопису, збереженого в Російській національній бібліотеці у Москві (колишній Державній бібліотеці СРСР ім. В. І. Леніна).

Структура монографії проста й логічно вмотивована. У перших двох розділах розповідається про дитячі і юнацькі роки М. Янчука, його батьківську оселю у селі Корниці в Південному Підляшші, навчання у сільській школі, Більській гімназії, студії у Московському університеті, про перші наукові зацікавлення. При цьому факти біографічного характеру подаються у зв'язку з відомостями про рідний край М. Янчука, події, які відбувалися у роки його дитинства та юности і так чи інакше заторкували його життя, впливали на формування свідомости, про людей, які допомагали, сприяли його духовному розвитку, освіті і науковому становленню.

Два наступні розділи — третій і четвертий — присвячені розглядові спадщини М. Янчука на полі етнографії і фольклористики, його різноаспектних полоністичних зацікавлень та студій над літературами слов'янських народів.

Автор монографії спрямовує увагу на низку вузлових питань життєвої і творчої біографії М. Янчука. Зокрема, як на основі ранніх зацікавлень народною творчістю й особливостями говірки рідного села та наступних поглиблених студій він приходить від реґіональної етнографічно-підляської самосвідомости до усвідомлення своєї ширшої етнічної української тотожности. Ця еволюція чітко простежується у різних автобіографічних і наукових матеріалах М. Янчука. Особливо в атмосфері університетських славістичних студій, вивчення мов і літератур слов'янських народів перед ним неодмінно повинно було постати питання про те, до якого етнічного простору належить його „мала батьківщина" і „ким є він".

Очевидно, ознайомлення з працями з історії, етнографії, фольклористики, слов'янського мовознавства, зокрема з існуючими на той час діалектологічними дослідженнями, якими охоплювалися й підляські говірки (наприклад, розвідками Костянтина Михальчука), привели М. Янчука до висновку, що його корницька підляська говірка належить до „малоруської" мови, що його батьки, односельчани та інші мешканці цього краю — підляські русини — „малоруси", і сам себе почав називати „малорусом з Підляшшя" (С. 82). Б. Бялокозович доречно зауважує, що стосовно цього терміна М. Янчук був настроєний критично. У коментарі до підготовленого ним „Художественно-этнографического альбома Дашковского музея в Москве" (Москва, 1905) він писав: „В заключении заметим, что название „Малороссия", а равно и „малороссы" или „малорусы" — термины не народные, а искусственные, так сказать, казённые, вошедшие в официальное употребление со

времени подчинения Украины России; тогда именно понадобилось отличить эту присоединенную южную Русь от Руси московской, почему и назвали её с некотоpым оттенком уничижения Малой Русью, а впоследствии Малороссиею, сами же местные жители называют свою страну Украиною, а себя украинцами" (С. 82).

Автор монографії наголошує, що важливе значення у формуванні національної самосвідомости М. Янчука мало його ознайомлення з українською літературою, зокрема з творчістю Тараса Шевченка. І особливо з цього погляду важко переоцінити вплив на нього у Москві 1885 р. вистав славної української театральної трупи Михайла Старицького і Марка Кропивницького, коли М. Янчук мав нагоду вперше почути з театральної сцени живу українську літературну мову.

Цей вплив був істотним ще й тому, що послужив імпульсом до власної його літературної творчости українською мовою, зокрема драматургічної, якою добре прислужився українському театрові. Його п'єси „Пилип-музика", „Вихованець", „На чужині", „Не поможуть й чари, як хто кому не до пари" ставилися в українських театрах на Наддніпрянщині і в Галичині, на Буковині і Закарпатті. У них виступали найвизначніші діячі української сцени, у тому числі й Марія Заньковецька. Вони приваблювали сюжетами з народного побуту, яскравою сценічністю і багатою музикальністю, основаною на фольклорній пісенності. До першої з них скомпонував музику Микола Лисенко. М. Янчук зарекомендував себе і як активний рецензент вистав українського театру.

Мала значення для розвитку українського світогляду М. Янчука і його прив'язаність до села Оріхівки біля Лубен на Полтавщині, у якому придбав невелику посілість із сільською хатою, садом, городом і де любив проводити разом з сім'єю літні місяці. Перебування у цій місцевості також залишило слід у його публікаціях та етнографічних музейних колекціях.

Причетність М. Янчука до процесу розвитку української культури, науки останніх десятиліть XIX — початку XX ст. позначена численними фактами його діяльности, публікацій, особистих контактів, висловлювань і спогадів про нього. Як редактор поважного наукового видання — журналу „Этнографическое обозрение", що виходив у Москві в 1889—1916 рр., він усіляко підтримував на його сторінках українську народознавчу науку. Зокрема, переклав і опублікував російською мовою відому етнографам обширну розвідку Володимира Охримовича „Значення українських весільних обрядів і пісень в історії еволюції сім'ї". Листувався з М. Лисенком, М. Сумцовим, А. Кримським, В. Гнатюком, Б. Грінченком, В. Науменком, Є. Олесницьким та багатьма іншими діячами української культури.

У своїй праці Б. Бялокозович вказує на ці факти, зазначаючи при цьому, що духовний зв'язок М. Янчука з українською культурою, його доробок і заслуги на цьому полі — тема для спеціального опрацювання, яке він має намір здійснити в окремому дослідженні (С. 157). І хоч відповідно до цього застереження у рецензованій монографії основна увага зосереджується на розгляді праць М. Янчука з русистики, білорусистики і полоністики, усе ж його українська тема простежується у ній також дуже виразно.

Її представляє передусім доробок М. Янчука в етнографії і фольклористиці. І перше місце тут належить його народознавчим публікаціям, що стосуються Підляшшя: „Малорусская свадьба в Корницком приходе Константиновского уезда Седлецкой губернии" (Москва, 1885.— 116 с.), „Новые записи малорусских песен из Седлецкой губернии" (Радуга.— 1885.— № 43, 45), „Szopka w Kornicy" (Wisła, 1888.— T. 2), „Этнографические очерки Седлецкой губернии" (Памятная книжка Седлецкой губернии на 1890 год.— Седлец, 1890) та низка інших. Ці праці цінні своїм багатим фактологічним змістом, опертим на оригінальний матеріал автора з

його рідного краю. Важливе науково-пізнавальне значення також колекцій етнографічних матеріалів з Підляшшя, зібраних М. Янчуком для відомого Дашковського етнографічного музею у Москві. У монографії наводиться обширний реєстр цих експонатів (С. 105—108).

У багатьох місцях праці зазначається, що М. Янчук упродовж усього життя духовно не розлучався зі своєю „малою батьківщиною", ніжно любив її і тужив за нею. Однак це не означає, що його патріотизм був обмежений реґіональними чи локальними рамками. Уже навіть зі заголовків указаних праць бачимо, що він чітко бачив своє рідне Підляшшя в органічній етнокультурній поєднаності із загальноукраїнською спільністю. Учений виразно наголошував, що Підляшшя — історично окраїнна територія України, а його людність у переважній більшості — складова українського народу.

Цей наголос істотний, він принципово розходився з офіційно утверджуваним трактуванням населення Холмщини і Підляшшя як „русских Западного края России". Переконлива предметна арґументація М. Янчука привернула до себе увагу тогочасних учених. До його публікацій звертається, наприклад, відомий російський філолог, академік Олексій Соболевський, характеризуючи у статті „Холмская Русь в этнографическом отношении" (Харьков, 1910) українську етнічність мешканців цього краю.

У цьому зв'язку неординарним явищем виглядають у спадщині М. Янчука (здебільшого рукописній) твори його „прабатьківською мовою" — корницько-підляською говіркою — та його висловлювання про потребу літератури цією мовою для народу. Очевидна річ, що йдеться не про створення окремої реґіональної літератури й утвердження підляського діалекту в статусі літературної мови. Сам М. Янчук виразно говорив про суто прагматичну мету близької для підляського загалу книжности як одного із засобів збереження його від польсько-католицької асиміляції, втрати власної душі і культури. „Мне и думалось, — писав він, — что против этого надо восстать всеми мерами и одною из таких мер я считаю отстаивание в первую голову родного языка на месте. Надо добиться уважения в народе к этому языку, а этого можно достигнуть посредством книги. Увидев свой язык в печати, народ поймёт, что его язык не хуже других, если он достоин печатной книги и научится его больше ценить" (С. 193).

Слід зауважити, що практична слушність цього судження й сьогодні залишається актуальною. У непоодиноких випадках бачимо, що саме так чинять видавці різних часописів, які призначені для українців в іноетнічних середовищах — Лемківщини, Північного Підляшшя, Берестейщини.

Широкі славістичні зацікавлення М. Янчука простежуються на аналізі його праць з російської та білоруської етнографії і фольклористики, антропології, лінґвістики, досліджень і популяризаційних виступів з питань польської, російської, української, білоруської, чеської літератур, звертань до південнослов'янської епіки, перекладів з різних мов. Доповнюється цей спектр відомостями про діяльність М. Янчука як педагога, ініціатора і організатора різних наукових і громадсько-культурних публічних заходів.

У загальній сукупності наведених відомостей і їх аналітичного освітлення вимальовується багатогранно діяльна постать цього незвичайного українця з Підляшшя, який у насиченому визначними силами московському науковому середовищі не загубився, не втратив власного обличчя, а зберіг свою душу, синівську прив'язаність до отчого краю й потребу служити йому. Особистість, яка невсипущою працею і чесною громадянською позицією свого часу здобула визнання і повагу в колах діячів науки і культури.

Справді, творчий діапазон М. Янчука відповідав усім тим енциклопедичним визначенням, що наведені на початку рецензії. І навіть більше. Якщо, наприклад, трактувати його як етнографа і фольклориста, то в ці фахові окреслення вкладається фактично весь набір важливих номінацій у цих предметних сферах: польового збирача, автора спеціальних програм і питальників для збору етнографічних і фольклорних матеріалів, записувача словесних і музичних текстів, збирача музейних експонатів, автора дослідницьких студій з різних питань етнографії, фольклористики і літературно-фольклорних зв'язків, відомого у Москві спеціаліста з етнографічного музейництва. Сюди ж належить і багатолітнє редаґування європейського рівня наукового народознавчого журналу „Этнографическое обозрение". Додамо ще, що був етномузикологом, компонував музику, зокрема мелодії до своїх поезій.

У монографії Б. Бялокозовича показано активну причетність М. Янчука до культурного процесу східнослов'янських і польського народів. Особливо багато корисного зробив він для білоруської культури — як дослідник її історії, послідовний захисник самобутности білоруської мови і її права на утвердження в літературному й широкому громадсько-культурному вжитку, як палкий прихильник і пропаґандист нової білоруської літератури, знавець і дослідник народної культури білорусів. В атмосфері революційних змін після 1917 р. працював у Білоруському народному університеті у Москві, був активістом Білоруського науково-культурного товариства, викладав українську і білоруську літератури у Московському університеті, згодом брав діяльну участь в організації Білоруського державного університету в Мінську, був одним з його перших професорів, фундаторів його бібліотеки, якій передав свою цінну книгозбірню.

У рецензованій праці уважно розглянуто і потрактовано білорусистику М. Янчука. Весь обсяг викладеного матеріалу переконує, що справді він має підставу вважатися одним з чільних діячів білоруської культури нового часу.

Широкий контекстуальний погляд дослідника по-новому розкриває багатогранність творчого обдарування М. Янчука — і не тільки те, чого ми не знали про нього, але й те, що здавалося нам відомим. Монографія містить багату і цінну інформацію, яку особливо фольклористи й етнографи повинні знати і враховувати.

Варто також звернути пильну увагу на задекларовані і практично реалізовані у праці науково-методологічні засади дослідження проблематики культурного пограниччя народів. На наголошену потребу інтердисциплінарних культурологічних підходів, урахування конкретно-історичних факторів, сфер зіткнення різних релігій, традицій, реґіональних і загальноетнічних етнокультурних тяжінь, впливів тощо. Немає потреби доводити, що для дослідження такої складної і вельми делікатної матерії потрібні не тільки ґрунтовна ерудиція, але й максимальна об'єктивність, справедливість і чесність ученого, його націленість на правду і тільки правду.

Зазначимо, що ці риси притаманні професорові Б. Бялокозовичу. Його монографія про М. Янчука є з багатьох поглядів взірцевою і однією з найкращих новочасних польських славістичних праць. Її кінцеві доповнення, судження і висновки акцентують увагу читача на питаннях значення діяльности М. Янчука, актуальности його ідей для сучасної славістики і для його „малої батьківщини" після того, як їй уже в новітню добу довелося пережити стільки лиха і зазнати таких непоправних втрат. Автор вказує на сучасних послідовників М. Янчука — нову генерацію підляшан-українців, які розгортають діяльність для пізнання історії і культури рідного краю, збереження духовности й національної свідомости його мешканців.

Можливо, якби у цій праці більш пропорційно розглядався матеріал українікu М. Янчука, то в рецензента знайшлися б і якісь конкретні підстави для критичних зауважень і полемічних рефлексій. Але шановний автор, як ми уже зазначали, вирішив зайнятися цією проблемою в окремій праці. Тож будемо сподіватися на успішну реалізацію цього задуму.

Роман КИРЧІВ

Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego / Pod red. naukową J. Bohdanowicza.— Wrocław: Wyd-wo PTL, 1997.— T. IV: Transport i komunikacja lądowa / Red. tomu Z. Kłodnicki.— 316 s., il.

Тривалий час традиційний транспорт і комунікації цікавили етнологів мало. Лише у XX ст., особливо у другій його половині, вони щораз частіше привертають увагу вчених. Значних успіхів на ниві їх наукового вивчення домоглися польські народознавці та фахівці інших галузей гуманітарного профілю — археологи, історики, мовознавці тощо. Однак, як засвідчує скрупульозний огляд їхнього доробку Зиґмунда Клодніцького, фундаментального узагальнюючого дослідження з цієї ділянки матеріальної культури польського народу не було. У зв'язку з цим присвячене цій темі видання спеціального (четвертого) тому „Коментарів" до „Polskiego Atlasu Etnograficznego" (далі — ПАЕ) слід вважати важливим поступом на такому шляху. Більш того, за кількістю об'єктів традиційного транспорту і комунікацій, сукупністю залучених для їх аналізу документальних джерел і літературних даних, кількістю порушених етнологами наукових проблем тощо дослідження нині не має аналогів не тільки у польській, а й у загальнослов'янській етнографії. Наукову непересічність роботи забезпечує також те, що коментарі підготовлені на основі зафіксованих на теренах сучасної Польщі (переважно у 1960-х рр.) автентичних польових матеріалів, тобто репрезентують відповідну галузь культури усього польського етносу.

Одним з найактивніших її дослідників є редактор тому З. Клодніцький, який разом з Єжи Ґрохольським спочатку збирав першоджерела за заздалегідь розробленим Юзефом Ґаєком запитальником, а згодом безпосередньо займався підготовкою значної частини карт, а також самих „Коментарів". Йому ж, як одному з провідних сучасних європейських знавців традиційного транспорту, належить „Вступ", у якому вчений торкається характеру квестіонару та доповнень до нього, умов і специфіки виявлення та фіксації етнографічних матеріалів, підготовки авторським колективом праці тощо. Більшість статей дослідники написали у 1980-х рр., у зв'язку з чим новітня література представлена недостатньо.

Майже третину книжки становить праця З. Клодніцького „Transport siłami ludzkimi" („Транспорт людськими силами"), що цілком закономірно не лише із зазначених, а й інших причин. Зокрема, з-поміж усіх скартографованих засобів транспорту пристосуванням для перенесення і перевезення вантажів вручну відведено найбільше місця як в уже опублікованих зошитах ПАЕ (карти № 240—241 четвертого зошита; № 273—284 п'ятого зошита; № 342—344 шостого зошита), так і тих, які поки що перебувають у друці (карти № 384—387 сьомого зошита; № 453

Можливо, якби у цій праці більш пропорційно розглядався матеріал україніки М. Янчука, то в рецензента знайшлися б і якісь конкретні підстави для критичних зауважень і полемічних рефлексій. Але шановний автор, як ми уже зазначали, вирішив зайнятися цією проблемою в окремій праці. Тож будемо сподіватися на успішну реалізацію цього задуму.

Роман КИРЧІВ

Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego / Pod red. naukową J. Bohdanowicza.— Wrocław: Wyd-wo PTL, 1997.— T. IV: Transport i komunikacja lądowa / Red. tomu Z. Kłodnicki.— 316 s., il.

Тривалий час традиційний транспорт і комунікації цікавили етнологів мало. Лише у XX ст., особливо у другій його половині, вони щораз частіше привертають увагу вчених. Значних успіхів на ниві їх наукового вивчення домоглися польські народознавці та фахівці інших галузей гуманітарного профілю — археологи, історики, мовознавці тощо. Однак, як засвідчує скрупульозний огляд їхнього доробку Зиґмунда Клодніцького, фундаментального узагальнюючого дослідження з цієї ділянки матеріальної культури польського народу не було. У зв'язку з цим присвячене цій темі видання спеціального (четвертого) тому „Коментарів" до „Polskiego Atlasu Etnograficznego" (далі — ПАЕ) слід вважати важливим поступом на такому шляху. Більш того, за кількістю об'єктів традиційного транспорту і комунікацій, сукупністю залучених для їх аналізу документальних джерел і літературних даних, кількістю порушених етнологами наукових проблем тощо дослідження нині не має аналогів не тільки у польській, а й у загальнослов'янській етнографії. Наукову непересічність роботи забезпечує також те, що коментарі підготовлені на основі зафіксованих на теренах сучасної Польщі (переважно у 1960-х рр.) автентичних польових матеріалів, тобто репрезентують відповідну галузь культури усього польського етносу.

Одним з найактивніших її дослідників є редактор тому З. Клодніцький, який разом з Єжи Ґрохольським спочатку збирав першоджерела за заздалегідь розробленим Юзефом Ґаєком запитальником, а згодом безпосередньо займався підготовкою значної частини карт, а також самих „Коментарів". Йому ж, як одному з провідних сучасних європейських знавців традиційного транспорту, належить „Вступ", у якому вчений торкається характеру квестіонару та доповнень до нього, умов і специфіки виявлення та фіксації етнографічних матеріалів, підготовки авторським колективом праці тощо. Більшість статей дослідники написали у 1980-х рр., у зв'язку з чим новітня література представлена недостатньо.

Майже третину книжки становить праця З. Клодніцького „Transport siłami ludzkimi" („Транспорт людськими силами"), що цілком закономірно не лише із зазначених, а й інших причин. Зокрема, з-поміж усіх скартографованих засобів транспорту пристосуванням для перенесення і перевезення вантажів вручну відведено найбільше місця як в уже опублікованих зошитах ПАЕ (карти № 240—241 четвертого зошита; № 273—284 п'ятого зошита; № 342—344 шостого зошита), так і тих, які поки що перебувають у друці (карти № 384—387 сьомого зошита; № 453

восьмого зошита). Підвищену увагу польських учених до ручних приладів і пристосувань зумовило загальне ставлення європейських етнологів до пов'язаних з ними проблем, які активно порушувалися у 50—70-х pp. XX ст. З. Клодніцький неодноразово брав участь у різних наукових форумах, опублікував низку розвідок з відповідної тематики у найпрестижніших європейських наукових виданнях. Тому й аналіз наукового доробку народознавців Польщі та інших європейських країн, основних напрямів їх дослідження, що передує безпосередньому викладові фактичного матеріалу, зроблено ним з глибоким знанням справи і всебічно. Серед „Коментарів" працю З. Клодніцького вирізняє також залучення широкого порівняльного матеріалу, зокрема українського. Оскільки подібна тематика в українській етнографії спеціально майже не розроблялася, уважне ознайомлення з нею є дуже своєчасним, корисним і повчальним.

З огляду на видову і типологічну різноманітність, специфіку конструкції і технологію виготовлення, поліфункціональність багатьох засобів для перенесення і перевезення вантажів вручну тощо, перед автором стояло досить складне завдання — знайти найоптимальніші і найдоцільніші підходи їх наукового аналізу та шляхи викладу фактичного матеріалу про кожного з них. На нашу думку, дослідник обрав правильний шлях, зосередившись спочатку на питаннях, що стосуються ролі і місця ручного і так званого nasobnego транспорту в житті польського народу. Це дало змогу визначити основні сфери застосування ручних приладів та їх видову структуру — перенесення дітей, води, опалювальних матеріалів, продуктів лісу, рільництва і тваринництва, сільськогосподарських знарядь праці, їжі, товарів на ярмарки і придбаного додому та іншого. Такий підхід сприяв також з'ясуванню історичних коренів та основних факторів застосування людської сили для доставлення вантажів у минулому і тепер, основних районів побутування різних ручних приладів і пристосувань та їх локальної специфіки, інших пов'язаних з ними аспектів.

Після цього автор детально зупиняється на конкретних видах і типах ручних транспортних засобів, їх зовнішніх формах, конструкції, функціональному призначенні та деяких нюансах технології виготовлення. Зокрема, в центрі його уваги примітивний виріб з кори („korbusek"; в українців — „козуб"), різні господарські кошики та опалки, торгові кошики і торби, глиняне начиння (збанки, двійнята та інше), бондарські і довбані вироби (відра, коновки, путні, ґелетки, цебри тощо), які використовувала одна людина. Аналогічно розглядаються засоби (цебри) і пристрої (палка, сільськогосподарські ноші) та способи перенесення вантажів з їх допомогою удвох.

Особливо багато місця відведено аналізові пристосувань для транспортування трави, сіна, збіжжя, соломи, листя, напоїв, їжі, води, дрібних речей тощо на плечах, раменах, карку, спині. Серед них фігурує чимало і таких, що в минулому широко побутували в українців — „петельки" з мотузок, сітчасті „ноші" („rezginia"), значний асортимент глиняного і бондарного посуду („плесканки", „колачі", „барилки", „баклаги" та інше), корзини („kobiałki"), полотняні і шкіряні торбинки з тасьмою чи мотузкою, полотняні „сакви", „плахти" і „наплечники", коромисла та інші, з допомогою яких вантажі переносили на значну відстань. Крім того, польські селяни використовували деякі не властиві українцям засоби, зокрема, спеціальні кошики, „путні" і так звані кросна, якими вантажі доставляли на спині. Опис кожного з таких виробів і пристосувань супроводжують широкі порівняння з відповідними засобами європейських народів, діахронні екскурси, міркування різних учених, зокрема й самого автора, стосовно їх походження та шляхів розповсюдження на теренах Польщі і Європи загалом.

Окремо З. Клодніцький розглядає ручний полозний і колісний транспорт — примітивні дитячі санки, тачки, одно- і двоосні візки. На перший погляд, їх об'єднання з усіма попередніми приладами і пристосуваннями цілком вписується у канву назви праці, а також узгоджується зі загальними інтерпретаціями ручних засобів пересування, що домінували серед західно- і центральноєвропейських етнографів у 50—70-х рр. XX ст. Справді, з погляду приведення їх у дію і функціонального застосування такий підхід оправданий. Однак, якщо до уваги брати принципові засади наукового аналізу та головні складові, насамперед конструкцію ходу і форми кузова полозного і колісного транспорту, то обов'язково виявимо істотні вади та другорядне значення запропонованої систематики — вона не сприяє з'ясуванню етногенетичних коренів та етапів розвитку, головних етнічних рис і локальної специфіки, інших важливих для етнографічного дослідження моментів. Крім того, такий підхід неминуче призводить, з одного боку, до повторного викладу фактичного матеріалу (у кращому разі дослідник постійно змушений наголошувати на подібності чи тотожності будови того чи іншого транспортного засобу та його основних елементів), а з другого — до втрати цілісного уявлення про типологічно однорідні та генетично споріднені засоби пересування. Так, наприклад, крім З. Клодніцького, волокуш і саней як видів полозного транспорту в „Коментарях“ до ПАЕ окремо торкаються щонайменше ще два автори — Адам Шиманський[1] та Івона Марчик у статті „Сани“ рецензованої книжки.

Обсяг останньої роботи значно менший від попередньої, хоч вона охоплює етнографічний матеріал не лише видрукуваних (карти № 10, 13, 14 першого зошита; № 341 шостого зошита), а й ще не опублікованих (№ 388—395 сьомого зошита; № 456 восьмого зошита) частин ПАЕ. Коментарі І. Марчик розпочинає стислим оглядом доробку польських і європейських народознавців та простеженням етапів їхнього наукового зацікавлення цим видом традиційного транспорту, деяких мовознавчих праць, які мають важливе значення для з'ясування проблем, що його стосуються. Крім того, у центрі її уваги основні концепції походження зимових засобів пересування, зокрема, відомого шведського вченого Ґ. Берґа, припущення і положення Л. Нідерле, К. Мошинського та інших науковців, принцип і методика збору польськими етнографами первинного польового матеріалу та його картографічного опрацювання З. Клодніцьким і Є. Ґрохольським, наукові засади класифікації, систематизації та диференціації санного транспорту тощо.

Весь санний транспорт у залежності від пори року його застосування І. Марчик поділяє на дві групи — літній і зимовий, зазначивши, що такий поділ часто існував і серед селян (С. 116). На відміну від зимових саней, літні найчастіше використовувалися у гірських районах, на заболочених і важкодоступних ділянках. З-поміж них найбільше розповсюдження мали так звані боронянки, якими доставляли у поле борони і плуги. Крім того, на основі загальних параметрів і конструкції авторка виділяє ще два типи літніх саней — довгі суцільні і здвоєні (складалися з коротких передніх санок і довгої волокуші), зосередившись на функціональному призначенні, особливостях будови, зовнішньому вигляді та інших аспектах кожного з них. Щодо зимових засобів пересування, то наголошується, що, порівняно з літніми, вони були значно різноманітнішими за конструкцією і формою. До них належать також виїзні сани і лісовози.

Щоправда, при розгляді конкретної будови полозного транспорту відповідного поділу І. Марчик уже не дотримується. Виділивши серед господарських саней

[1] Szymański A. Tradycyjny transport włóczny // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.— Wrocław, 1994.— T. 1: Rolnictwo i hodowla.— Cz. 2.— S. 328—348.

три їх типи, яких торкнемося далі, дослідниця тільки стверджує, що „всі вони мають подібну будову“: пару полозів, одну або більше пар вдовбаних у полози стояків („stramów“) і відповідну кількість поперечних брусків („nasadów“). У контексті цього аналізуються матеріал і технологія виготовлення зазначених частин, наявність або брак елементів з металу та вдовбаних у поперечини окремих стояків („kłonicy“) тощо. Основою ж типології санного транспорту дослідниці послужили наукові засади упорядників картографічних матеріалів З. Клодніцького і Є. Ґрохольського, котрі за функціональним призначенням поділили його на господарські робочі і виїзні. У межах цього поділу увага акцентується на розмірах, будові ходу і формах кузова, типах і способах кріплення до ходової частини тяглових приладів. Заодно ж серед робочих саней виділяються три основні їх типи: довгі суцільні, здвоєні з двох коротких саней та здвоєні з одних коротких санок і волокуші.

У контексті останньої типології І. Марчик детально описує основні складові конструкції ходової частини кожного типу робочих саней — страмів і насадів, їх кількість, способи з'єднання між собою і з полозами тощо. Особливо багато місця відведено видам тяглових засобів та способам їх кріплення до ходу. Однак серед останніх домінують новітніші. Крім того, вони стосуються переважно способів і технології кріплення парокінного дишла, який виконував лише гальмівну і направляючу функції. Щодо власне волових тяглових приладів та однокінних голобель, то відомості про відповідну технологію дуже скупі. До речі, для аналізу цього та інших аспектів саней, а також у порівняльному плані цілком доречним був би фактологічний матеріал з полозного транспорту українців, який досить широко представлений у науковій літературі[2]. Проте з невідомих причин така література не значиться не тільки у статті І. Марчик, а й у загальній бібліографії „Коментарів“. Натомість скрупульозно розглядаються основні райони розповсюдження кожного типу санного транспорту господарського призначення, причини їх домінування у тому чи іншому реґіоні Польщі у XX ст., форми кузовів та їх виробничо-господарське застосування тощо.

Щодо з'ясування відмінностей між полозними засобами пересування, то авторка обмежилася лише двома їх типами: здвоєних з двох окремих санок та здвоєних з коротких санок і довгої (до 4—5 м) волокуші, яка кріпилася рухомо на ходовій частині перших. Вони ж у центрі уваги стосовно народних означень. На жаль, інша транспортна термінологія дуже скупа і обмежується, як звичайно, лише загальними назвами. Не знаходимо у коментарях також дуже важливих для дослідження генезису полозного транспорту відомостей про наявність чи брак у суцільних довгих саней з трьома (чотирма) парами стояків і відповідною кількістю поперечних „насадів“ паралельних полозам поздовжніх брусків (східні слов'яни їх називають переважно „наморожнями“), що побутували на теренах північно-східної частини Польщі. Саме цей елемент став основою принципово нової типології зимового транспорту, яку запропонував відомий естонський етнограф А. Війрес[3]. Такий стан зумовили, мабуть, прийняті на озброєння головні засади класи-

[2] Фальковський Я. Село Волосате Ліського повіту: Начерк матеріальної культури // Літопис Бойківщини.— Самбір, 1935.— Ч. 5.— С. 14—28; Тарнович Ю. Матеріальна культура Лемківщини.— Краків, 1941; Парікова М. Традиційні види зимового транспорту в районі Верхньої Цирохи // Науковий збірник Музею української культури в Свиднику.— Пряшів, 1979.— Т. 9, кн. 2.— С. 167—186 та ін.

[3] Viires A. Talurahva veovahendid. Baltimaade rahvapäraste põllumjanduslike veokite ajalugu.— Tallinn, 1980.— P. 45—55, 63—71; його ж. Из истории саней в Прибалтике // Проблемы этнической истории Балтов: Тезисы докладов межреспубликанской научной конференции.— Рига, 1985.— С. 128—130.

фікації полозного транспорту, у зв'язку з чим відповідні нюанси під час фіксації польових першоджерел та їх картографічного опрацювання випали з поля зору польських дослідників.

Працю І. Марчик завершує досить докладний опис виїзних саней, зокрема і пристосованих для святкових поїздок різних типів господарських: загальної будови їх ходу, технології виготовлення для них полозів, типів, зовнішніх форм і декорування кузовів, тяглових засобів та інших невід'ємних складових. У порівняльному плані не менше зацікавлення українських етнографів викликають також народні назви таких саней, якими їх означували поляки.

Третя стаття четвертого тому „Коментарів" до ПАЕ має назву „Колеса і вози читириколісні". Її підготував Мирослав Марчик. Як зазначається у вступній частині, етнолог обмежився цими об'єктами літнього транспорту цілком свідомо, насамперед через те, що двоколісні візки з тваринним запрягом на теренах Польщі побутували спорадично, притому переважно на польсько-німецькому порубіжжі. Щодо ручних возиків і тачки як виду колісного транспорту, то, як уже відомо, польські етнографи відносять їх до іншої категорії засобів пересування. Те саме стосується виїзного колісного транспорту, яким селяни зі зрозумілих причин майже не користувалися. Тобто зосередження уваги тільки на господарському возі та колесах як його визначальній частині спричинили різні об'єктивні фактори. Тут же аналізуються види і характер першоджерел з досліджуваної ділянки народної матеріальної культури. Зокрема, основою розвідки послужили зібрані у 1960—1967 рр. за заздалегідь розробленим Ю. Ґаєком квестіонаром польові матеріали, які згодом опрацював та підготував до друку у п'ятому зошиті (карти № 286—293) ПАЕ Є. Ґрохольський, а також низка інших етнографічних та мовознавчих першоджерел.

У наступній частині коментарів М. Марчик розглядає загальний стан наукового дослідження та головні концепції генезису колісного транспорту, які висунули свого часу провідні європейські вчені, а згодом їх підтримали польські — М. Пйотровський, Я. Чекановський та інші. З-поміж них увага зосереджена на тих, що стосуються колісного транспорту загалом і чотириколісного воза зокрема. На думку автора, найдавнішими з походження можна вважати двоколісні вози з рухомою віссю, у які запрягали пару волів. Проте дослідникові невідома нова, але достатньо вмотивована та арґументована гіпотеза походження колісного транспорту, яку нещодавно запропонував відомий російський учений П. Кожин. Згідно з нею, спочатку виник чотириколісний віз, а вже згодом двоколісний[4]. З тієї ж причини важко погодитися з твердженнями М. Марчика щодо найдавніших зображень колісного транспорту в Європі та перших письмових згадок про них у слов'ян. На жаль, з різних причин європейські вчені, зокрема польські, мало обізнані з відповідними першоджерелами з теренів України, а також Кавказу і Закавказзя. Так, найдавніші наскельні зображення літніх засобів пересування збереглися у Сісіанському районі, що у Вірменії[5], та у ґротах Кам'яної Могили — цінної енеолітичної археологічної пам'ятки у Мелітопольському районі Запорізької области України[6]. Щодо письмових свідчень про вози, то найдавніше з них належить, безперечно, Геродоту, який згадує про їх застосування скіфами Північного

[4] Кожин П. М. К проблеме происхождения колесного транспорта // Древняя Анатолия.— Москва, 1985.— С. 169—182.

[5] Петросян Л. Н. Армянские народные сухопутные средства передвижения // Кавказский этнографический сборник.— Москва, 1972.— Т. 5.— С. 108, рис. 2, 109, рис. 4.

[6] Даниленко В. М. Кам'яна Могила.— К., 1986.— С. 61, 66; Рудинський М. Я. Кам'яна Могила (корпус наскельних рисунків).— К., 1961.— Табл. 26, фіг. 2, 27.

Причорномор'я. З одного боку, вони не могли не залишити свого сліду в культурі прото- чи праслов'ян, з другого, на думку багатьох археологів та істориків, за цим сукупним етнонімом приховані також давні протослов'янські племена, які проживали у лісовій і лісостеповій зонах сучасної України.

Скартографовані вози польських селян М. Марчик поділяє на кілька груп: залежно від типу колеса — на „босі", „залізні" і „ ґумові"; від типу поздовжньої лисиці і способів з'єднання передка із задком — на одноз'єднуючі з рухомою розворою та одноз'єднуючі, передній кінець розвори яких кріпився у передку статично; від виду запрягу тяглових тварин — на одно- і дводишлеві; від типу кузова — на ящикоподібні, драбинясті і платформоподібні. Притому наголошується, що хоч у різних районах Польщі вони мали певну локальну специфіку конструкції, але основні їх частини скрізь були однаковими. Це засадниче положення стало основою для скрупульозного аналізу головних їх складових — передка, задка, поздовжнього з'єднуючого засобу і кузовів. Так, розглядаючи будову передка, автор зосереджується на типах, розмірах та еволюції упродовж кінця XIX—XX ст. осі, формах і функціональній ролі нерухомої та рухомої подушок тощо. Особливо багато місця відведено аналізові типів, конструкції і системам кріплення тяглових приладів до інших елементів передка, які, на думку польських етнографів, є визначальними у диференціації транспортних засобів пересування. Проте, якщо етнографічний матеріал про однокінні голоблі і парокінний дишель як направляючий і скеровуючий прилад, а заодно і його наукові інтерпретації безсумнівні, то стосовно першоджерел про тягловий дишель на пару волів це сказати важко. Тому торкнемося найбільш очевидних і суперечливих, пов'язаних з ними, моментів.

На карті № 292 ПАЕ фіґурує вилкоподібний (з роздвоєним заднім кінцем) воловий прилад, який кріпиться з передком нерухомо. Спочатку це сприймалось як випадкова недоречність. Однак після ознайомлення з однією з розвідок А. Війреса[7], котрий використав дані „Атласу" як джерело, сумніви щодо інтерпретації польськими вченими цього тяглового засобу, як мовиться, розвіялися. Коментарі М. Марчика тільки підтвердили зауважене. Зокрема, тут значиться, що „у верхній частині „поля" [середній потовщеній частині дерев'яної осі.— *М. Г.*] робили два косі вирізи для вкладання дишла [...] Дишель („oje", „łoje", „wije", „dyszel"), розщеплений на дві частини, зверху перекритий насадом, тобто рівною або вигнутою дошкою завдовжки і завширшки „полю". Цілісність з'єднують разом з допомогою скрученої лози (вітки), яку пізніше замінили залізні обручі. [...] Такий тип передка домінував у XIX ст., наприклад, на Підляшші і на Холмщині" (С. 164—165). Згодом автор повторює сказане ще раз: „Дишель простого воза, пристосованого до запрягу великої рогатої худоби, який називають „потяговим" („oje", „łoje", „wuje", „wije" й інші), був виготовлений з природної роздвоєної або розщепленої на кінці переважно березової жердини. Її вставляли нерухомо (na stale) між віссю і насадом" (С. 165). Для переконливости в обох випадках дослідник покликається лише на працю „Холмщина" О. Кольберґа та на доказ сказаного подає одну-єдину світлину з підписом „Передок воза для запрягу в ярмо" (№ 94).

Проте в матеріалах О. Кольберґа читаємо дещо інше: „Віз воловий, яким наші селяни підляські користуються виключно [...] має дишель („розщіп", „розщеп") завдовжки 4,5 лікті з двома або трьома дірками (одна за одною) на передньому кінці для закладання кілка на ярмо, який виготовляють переважно з березової

[7] Вийрес А. О. Принципы типологии европейских крестьянских телег (На основе материала Советской Прибалтики) // Типология основных элементов традиционной культуры.— Москва, 1984.— С. 91—105.

жердини, розщепленої на дві частини на другому кінці, яким входить у передок воза. Ці розщіпки називаються з німецького „сниці" і входять у передню „ось" („гось"), над якою є „поле перодне" (переднє), або товстий брусок, обтесаний з чотирьох сторін..."[8] Як бачимо, по-перше, О. Кольберґ не вказує конкретної технології (рухомо чи стаціонарно) з'єднання волового дишла з передком. По-друге, тут фіґурує германізм „сниці", яким, за твердженням ученого, позначали задні кінці утвореної розвилки дишла. Цей факт також суперечить тезі М. Марчика, оскільки при позначенні елемента цим терміном тягловий дишель кріпився тільки рухомо (С. 165—166, рис. 95, 173). Відповідне твердження явно не стикується з іншими об'єктивними реаліями з галузі сухопутного транспорту польського селянства, які містяться у „Коментарях". Зокрема, М. Марчик однозначно стверджує, що у дводишлових возах „дишлі тяглові" („hołoble", „ołoble" тощо) давніше надівали на осі тут же при „полю" (С. 170). Тобто вони могли вільно рухатися уверх і вниз. Крім того, тільки про рухоме кріплення волового тяглового засобу говорить Івона Марчик, коли розглядає робочі сани (С. 131—132, 134, рис. 74, 144).

Існують й інші не менш переконливі арґументи, які спростовують трактування матеріалів упорядника карт Є. Ґрохольського та автора коментарів до них М. Марчика. За браком місця торкнемося лише їх суті. По-перше, при означенні тяглового засобу чотириколісного воза індоєвропейським з походження терміном „війя" (незалежно від його фонетико-морфологічного оформлення) в усіх слов'ян, зокрема і в українців, він завжди кріпився лише рухомо. По-друге, важко повірити в те, що наприкінці XIX — у XX ст. у самому центрі Європи, на відміну від решти її реґіонів, у тому числі найвіддаленіших північних, використовувалася найархаїчніша з конструктивно-технологічного погляду система з'єднання тяглового приладу — ровесниця рухомої осі і суцільного дерев'яного колеса. По-третє, чи замислювалися польські вчені над тим, яку відстань можуть подолати тварини (воли) з навантаженим возом пересічною місцевістю саме при нерухомому кріпленні тяглового засобу до його ходу. Щоб пересвідчитися у цьому наочно, цілком доречно було б скористатися одним з методів експериментальної етнографії.

Стосовно ж поданої у „Коментарях" світлини та підпису, що її супроводжує, то в контекст сказаного раніше вони явно не вписуються. Тому в майбутньому варто торкнутися її, а заодно й решти дискусійних питань, що виникли під час картографування матеріалів ПАЕ та підготовки „Коментарів", окремо, оскільки для простеження генезису та еволюції традиційного чотириколісного воза вони мають принципове значення. В іншому випадку допущені неточності й надалі заважатимуть встановленню об'єктивної істини у цій ділянці народної культури — не тільки польського, а й решти слов'янських етносів, зокрема українського. Тим більше, що в добу досліджень О. Кольберґа значна його частина проживала саме на території Холмщини і Підляшшя і ототожнювала себе лише із загальним українством.

Селянський віз диференціюється також на основі приладів і методів з'єднання передка і задка, що дало змогу авторові виділити два основні його типи, які побутували у XX ст. Для першого типу транспортного засобу була характерна суцільна довга жердина з розвилкою на задньому кінці, яку кріпили у задку нерухомо, а її передній кінець вставляли безпосередньо в отвір передка. Специфіка з'єднуючого приладу другого типу воза полягала в тому, що він складався з двох частин — довгої прямої жердини (власне розвори) та окремої короткої розвилки (задніх „сниць"). У розвідці детально аналізуються варіанти способів їх з'єднання

[8] Kolberg O. Chełmskie: Obraz etnograficzny.— Kraków, 1890.— T. 1.— S. 102.

разом з основними складовими ходу, а також розповсюдження кожного типу транспортного засобу на теренах Польщі. Те саме стосується запропонованої у „Коментарях" класифікації чотириколісного воза за типами кузова, що дало змогу наочніше простежити залежність його будови і форм від функціонального призначення.

Виклад матеріалу М. Марчик завершує про типи колеса, його загальну конструкцію та елементи: головку, шпиці, обід та інші. Позитивним моментом цієї частини роботи слід вважати насамперед поширений екскурс у доісторичні та середньовічні часи, на тлі яких чіткіше окреслюються етнографічні реалії XX ст., процес витіснення традиційного колеса (з суцільним гнутим ободом, яке було характерне для давніх „босих" возів) сучасними — із залізною шиною („рафою") та іншими металевими частинами, а також ґумовим.

Окрему статтю колективної праці польських етнографів становлять коментарі Казимира Яґелли „Ярмо, яремце і хомут на худобу". На відміну від доробку двох попередніх дослідників, її супроводжує короткий вступ, у якому відзначається внесок К. Мошинського у вивчення упряжі у слов'ян, а також наголошується на тому, що з об'єктивних причин він не міг порушені ним проблеми розв'язати остаточно. Основою розвідки К. Яґелли послужили, зрозуміло, зафіксовані під час науково-пошукових експедицій 1960—1965 рр. етнографічні матеріали, які згодом опрацював та подав на п'ятьох картах (№ 229—231, 236 четвертого зошита; № 285 п'ятого зошита) уже згадуваний нами Є. Ґрохольський. Крім того, автор дає архівні й музейні першоджерела, дані відповідної етнографічної і мовознавчої літератури.

Головне місце у „Коментарях" посідає аналіз упряжі на пару тяглових тварин — волів. Дослідник дотримується розробленої К. Мошинським типології парного шийного ярма, тобто поділяє їх на рамкове („podgardlicowe"), кульбачне („kulowe"), щабельне („zeberkowe") і каблучне („kabłąkowe"), та кожне з них розглядає окремо. Заодно ж автор спеціально торкається питання еволюції каблучно-щабельного парного ярма.

У центрі його уваги різні аспекти волової упряжі: конструкція, народні назви частин, райони їх розповсюдження, процес витіснення одного типу ярма іншим тощо. Позитивним надбанням роботи є також те, що етнографічний матеріал з терену Польщі розглядається у загальнослов'янському контексті, зокрема України. Широке застосування порівняльного методу зумовила мета, яку намітив К. Яґелла,— уточнити деякі зі спостережень, положень та висновків К. Мошинського. Щоправда, це вдалося авторові лише частково.

Так, походження найбільш досконалого і найпоширенішого у поляків і решти слов'янських та багатьох неслов'янських народів Європи рамкового ярма вчений пов'язує зі щаблевим. Для цього він докладно аналізує та порівнює форми нашийної і підшийної частин кожного з них, а також елементів, що їх з'єднують разом. Проте арґументи щодо генетичної споріднености та однотипности ярем із суцільною і перерваною підгорлицями (останнє використовували переважно південні слов'яни), на нашу думку, не тільки непереконливі, а й суперечать іншим етнографічним матеріалам, насамперед польським, які закартографували дослідники. Зокрема, походження ярма з перерваною підгорлицею, що спорадично побутувало у деяких польських селах, автор уже пов'язує з кульбачним (С. 203, 222). Така суперечність цілком закономірна, оскільки основним диференціюючим елементом упряжі К. Яґелла, як і К. Мошинський, вважає наявність чи брак підгорлиці, а не тип з'єднуючого елемента. Справді, при типологізації парної волової упряжі XIX—XX ст. підгорлиці належить одне з ключових місць, оскільки в загальних

рисах вона відображає реальність у даній ділянці традиційно-побутової культури. Однак для з'ясування генетичних коренів так званого слов'янського ярма її вже недостатньо. Саме з цих причин К. Яґелла, як і решта попередників-дослідників, завваживши відмінність між формами внутрішніх „сноз", які використовувалися на рамковому ярмі з суцільною і перерваною підгорлицями, не надав цьому факторові особливого значення. Більше того, учений не зауважив генетичної різниці між внутрішніми з'єднуючими частинами (у формі круглої палки і плоскої дощечки) самого ярма з суцільною підгорлицею, що можна пояснити недостатньою кількістю порівняльного матеріалу з території України та інших східних слов'ян. Фраґментарні дані та окремі тези О. Бежкович, на які часто покликається автор, для цього явно недостатні, тим паче, якщо вони сумнівного походження або й не відповідають дійсності. Натомість робота одного з найбільших знавців волової упряжі в українців — Н. Заглади[9] — у цьому випадку була б дуже корисною. Важко погодитися також з іншими трактуваннями К. Яґелли щодо рамкового ярма — первісного типу круглої „снози", функціональних переваг плоскої „снози" порівняно з круглою тощо[10].

Сказане стосується і так званого кульбачного (за означенням польських народознавців, „kulowego") ярма. Зокрема, опрацювавши архівні етнографічні першоджерела К. Мошинського, автор помітив і підкреслив, що на території української, частково польської і білоруської частин Полісся, давніше побутувало ярмо лише з природною кривулею, яке потім почало витісняти рамкове — з прямою підгорлицею. Залучення широкого порівняльного матеріалу з Прибалтики, насамперед з Литви, дало змогу йому висунути також нову гіпотезу про генетичні корені першого; на думку К. Яґелли, прототипом кульбачного ярма послужили елементи каблучного і щабельного асиметричного, а не з підгорлицею, як вважав К. Мошинський. Щоб це довести наочніше, дослідник окремо зупиняється на генетичних взаємозв'язках двох останніх типів упряжі, локальній специфіці їх складових, зокрема, формі і ступені вигину з'єднуючої частини („kuly") тощо. На основі цього етнограф робить головний висновок — з походження „kulowe" ярмо новітніше не тільки від рамкового, а й решти типів парної волової упряжі. Однак з цим важко погодитися з кількох причин. По-перше, хоч каблучне ярмо побутувало переважно у межах лише використання кульбачного, притому спорадично і на обмеженій території розповсюдження останнього, проте це зовсім не означає, що порівняно з іншими воно виникло пізніше. Навпаки, такий факт може слугувати доказом давнішого походження упряжі саме з суцільною природною кривулею. Натомість спостереження дослідника щодо збігу меж поширення кульбачного ярма з районами застосування сохи-„литовки" дуже важливі й заслуговують у майбутньому на підвищену увагу, оскільки можуть сприяти з'ясуванню генезису не тільки упряжі, а й орного знаряддя праці та слов'янства загалом.

По-друге, простеження шляхів еволюції і модернізації кульбачного ярма, визначення факторів, які спричинили його розповсюдження і побутування у минулому, з'ясування етимології лексеми „kula", якою позначали головну деталь тощо, також недостатньо арґументовані. Частково цьому допомогли б картографічні мовознавчі матеріали відомого польського лінґвіста Ю. Тарнацького[11], які з невідомих нам причин автор залишив поза увагою.

[9] Заглада Н. Ярмо // Матеріали до етнології.— К., 1929.— Ч. 2.— С. 11—45.

[10] Детальніше про це та принципово іншу концепцію походження різних типів парного шийного ярма в українців і слов'ян загалом див. у статті М. Глушка, опублікованій у цьому томі „Записок Наукового товариства ім. Шевченка".

[11] Tarnacki J. Studia porównawcze nad geografią wyrazów (Polesie—Mazowsze).— Warszawa, 1939.— S. 46—53.

По-третє, важливим доказом, що підтверджує або спростовує запропоновані гіпотези походження кожного типу парного шийного ярма, можуть слугувати способи кріплення упряжі до тяглового дишла. На жаль, виклад матеріалу К. Яґелла обмежив лише загальним описом таких способів та окресленням основних реґіонів їх розповсюдження на території Польщі.

У контексті порушених у „Коментарях" проблем істотне значення мають відомості про прирожне ярмо та одноволове шийне яремце. Зокрема, визначивши основні ареали розповсюдження першого у Європі і частково на теренах Азії та Африки, автор цілком справедливо вважає його давнішим з походження, ніж нашийне. У тому ж плані наукову цінність мають історичні свідчення витіснення цього типу ярма парним на теренах сучасної Польщі та частини Прибалтики (Литви). Щодо ж яремця як одноволової упряжі, то на увагу заслуговує насамперед теза, що його прототипом послужило парне, точніше, його половинка. Не менш цінними є спостереження про розповсюдження такого ярма у районах використання трьох типів парної упряжі — кульбачного, рамкового і щабельного. Однак основна причина, яка зумовила його виникнення і поширення, надумана. Як засвідчило наше дослідження[12], генетичні корені цього явища сягають уже праслов'янської доби і не були спричинені убогістю селян. Тому і використання давнього винаходу населенням, зокрема польським у XIX—XX ст., треба оцінювати спочатку з позиції довготривалої традиції, а вже згодом його пов'язувати з наслідками соціально-економічного розшарування селянства.

У своїй праці К. Яґелла побіжно торкається також застосування та районів побутування на території Польщі у минулому хомута для запрягу великої рогатої худоби — корів. Решту аспектів цієї упряжі, зокрема конструкції, учений не розглядає навмисно, оскільки більшість з них у центрі уваги Є. Ґрохольського у розвідці „Форми кінного запрягу", яка завершує четвертий том „Коментарів" до ПАЕ.

Роботу Є. Ґрохольського відкриває також огляд першоджерел, насамперед характеру картографічних матеріалів ПАЕ (карти № 232—235, 237—239 четвертого зошита), що послужили основою для її написання, та стислий виклад загального стану наукового дослідження означеної у заголовку проблеми. Зокрема, відзначається внесок у вирішення різних аспектів, пов'язаних зі способами запрягу коня та упряжжю для нього, таких польських учених, як К. Мошинський, А. Фішер, Я. Чекановський, Я. Жак, Ю. Матушевський та інші.

Незаперечним надбанням автора слід вважати й те, що форми запрягу коня аналізуються через призму кількох додаткових параметрів та зовнішніх ознак, які до цього часу в польській етнографії не враховувалися. Це дало можливість не тільки по-новому згрупувати та систематизувати зафіксовані картографічні матеріали, а й істотно скоригувати та уточнити запропоновану К. Мошинським класифікацію, об'єктивніше визначити у досліджуваній ділянці генетично давніше і новітніше, головне і другорядне, первинне і похідне тощо. Так, залежно від виду і конструкції головної складової кінної упряжі (ярмо, хомут і шлея), всі способи запрягу тварини Є. Ґрохольський поділяє на дві групи — античні і сучасні, а останні — на два типи, чотири різновидності і п'ять варіантів. Крім того, на основі кількости дишел (один чи два) або запряжених у транспортний засіб тяглових тварин (одна чи дві) виділяються також одно- і двокінні запряги, для кожного з яких був характерний той чи інший вид упряжі та допоміжні компоненти. Такий підхід до

[12] Глушко М. Бовкун як етнокультурний феномен українців // Вісник Львівського університету. Серія історична.— Львів, 1999.— Вип. 34.— С. 501—516.

типології дав змогу авторові скрупульозно простежити не тільки залежність тієї чи іншої форми кінного запрягу від зазначених чинників, а й виявити взаємозв'язки між ними, зокрема генетичні, визначити їх характерні властивості і локальну специфіку, з'ясувати причини їх побутування на території Польщі у XIX—XX ст. та інше.

Зокрема, дослідник наочно доводить, що із середньовічної доби упряжжю коня слугували хомут і шлея, які використовувалися для запрягу тварини як в одно-, так і в дводишлеві транспортні засоби. Притому в різних реґіонах Польщі побутували два різні за генетичним походженням типи хомута — з рухомою внизу дерев'яною кліщовиною (хомути „простий", „російський" і „підляський") і з нерухомою кліщовиною (хомути „краківський", „шльонзький" і „жешовський") та два типи шлеї — проста поворозна і вдосконалена шкіряна. Для селянських господарств XX ст. характерні запряги коня в упряж обох видів. Межі їх розповсюдження і використання залежали від історичних коренів, давньої реґіональної народної традиції та місцевих природно-географічних факторів. Так, у гірських і передгірських районах, а також на території розповсюдження дуги, тварину запрягали переважно в хомут, у низинних — у шлею. У контексті цього ж з'ясовуються їх локальна специфіка, допоміжні складові упряжі, без яких поїздка неможлива, та інші нюанси проблеми. Цілком доречними є зіставлення і порівняння усіх елементів упряжі при застосуванні різних форм запрягу, що дало змогу простежити спільне і відмінне в кожному з них, а заодно й встановити їх походження. Щоправда, як засвідчує виклад фактичного матеріалу та загальні висновки, до трактування генетичних коренів сучасних запрягів у хомут і шлею автор підходить обережно, залишаючи місце для маневру. Це також є доказом глибокого освоєння автором досліджуваної теми та пов'язаних з нею наукових проблем. Загалом коментарі Є. Ґрохольського цікаві для українських етнографів з різних міркувань, оскільки, як нещодавно доведено[13], парний запряг коня у хомут (шлею) з посторонками та барком набув розповсюдження на території України завдяки посередництву іноземних купців та поляків.

Отже, незважаючи на виявлені неточності та суперечливі моменти, що неминучі для роботи подібного характеру, рецензована праця є важливою подією у дослідженні традиційного транспорту. Залучення великої кількости першоджерел, широкі порівняння, скрупульозний опис багатьох об'єктів і явищ, висунення нових наукових гіпотез, положень і тез тощо, безперечно, привертатимуть увагу до неї ще не одного покоління польських та слов'янських етнографів. Об'єктом уважного вивчення етнологів, культурологів, істориків та фахівців інших профілів стануть також 172 фотоілюстрації, які органічно доповнюють тексти розвідок. Усе це в сукупності з картографічними матеріалами ПАЕ створює надійну основу для подальшого з'ясування різних наукових проблем, пов'язаних з генезисом та розвитком народних засобів пересування, дослідження інших галузей народної культури польського та решти слов'янських етносів, зокрема українського, етногенезу слов'янства загалом.

Михайло ГЛУШКО

[13] Глушко М. Системи запрягу коня у традиційний транспорт українського селянства XVI—XX ст.: проблеми походження // Народознавчі Зошити.— 1998.— № 4.— С. 359—372.

Песні Беласточчыны / Запіс, укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментарыі Міколы Гайдука.— Мінск: Беларуская навука, 1997.— 368 с.

Ця книжка видана черговим томом і в традиційному оформленні відомої багатотомної серії „Беларуская народная творчасць", яку з 1970 р. здійснює Інститут мистецтвознавства, етнографії і фольклору ім. К. Крапиви Академії наук Білорусії. Можна сказати, що за обсягом і за повагою видавничої фірми це одна з найзначніших публікацій з фольклористики зазначеного реґіону. Йдеться, зокрема, про білоруські пісні Білостоцького (з 1 січня 1999 р.— Підляського) воєводства у Польщі, а ще точніше — з Північного Підляшшя, яке належить до цього воєводства.

Північне Підляшшя охоплює і білоруські поселення, особливо на північ від Нарви. Тому є, без сумніву, підстава говорити про побутування тут білоруського фольклору та дбати про його збирання, дослідження і публікації. Однак відомо, що на території Північного Підляшшя над Бугом і Нарвою здавна були численні етнічно українські поселення. Це констатували і в цьому не сумнівався ніхто з компетентних і сумлінних дослідників — польських, російських, українських, білоруських істориків, етнографів, фольклористів, мовознавців, географів — як у минулому, так і тепер.

Особливість цього реґіону в тому, що він є єдиним у межах теперішньої Польщі, звідки українці не були виселені під час горезвісних депортацій їх з прадідної землі після Другої світової війни. Однак ганебний сенс акції „Вісла" не обминув українців Північного Підляшшя. Його дія лише була змодельована дещо по-іншому — спрямована на те, щоб вони перестали вважати й усвідомлювати себе українцями. Владним та ідеологічним чинникам колишньої міжвоєнної й комуністичної Польщі було навіть вигідним не прямо полонізувати корінне українське населення цього краю, а спочатку асимілювати, винародовити його через офіційне декретування цієї провінції як етнічно білоруської.

Відомо, що для реалізації цієї доктрини задіяні усі можливі важелі впливу — політичні, адміністративні, освітні, культурні і навіть церковно-релігійні. Інерція цього офіційно інспірованого процесу триває й досі, хоч і в дещо послабленому режимі. Докладніше зупинятися на цьому тут немає змоги. Зазначимо, що активними співучасниками і сподвижниками цієї проофіціозної акції були і є непоодинокі публіцисти й науковці, у тому числі етнографи й фольклористи. Особливо ті, яким дуже хочеться анексувати українців Північного Підляшшя і їхню традиційну культуру на користь білоруськости.

Прикладів діяльности в цьому напрямі є чимало. Візьмемо хоч би публікації упорядника рецензованого збірника Миколи Гайдука. Він — уродженець Північного Підляшшя і, як видно з усього, багато потрудився для народознавчого вивчення рідного краю, побував у численних його місцях і зібрав великий матеріал з традиційного побуту, звичаїв, обрядів та усної народної словесности. І якби належним чином розпорядився цим добром, то приніс би значний хосен для науки. Однак уже з самого початку своєї народознавчої діяльности він огульно атрибутує зібраний матеріал як етнічно білоруський. Спершу, публікуючи його у білоруськомовних виданнях на Північному Підляшші — тижневиках „Ніва" і „Беларускі каляндар" — він ще певною мірою зберігав мовний автентизм фольклорних текстів попри білоруську орфографію їх подачі:

Одна гора высокая, а другая, а другая крута,
Дурна дыўка, быз розуму, што любыт рыкрута[1].

Але згодом він пішов ще далі, беззастережно перелицьовуючи фольклорні зразки білоруською мовою. Саме цей етап „фольклористики" М. Гайдука і представляє рецензований збірник. В його анотації зазначено, що „народна творчість Білосточчини зазнала впливу польської, української і литовської поезії, але заховала свою білоруську етнічну відмінність" (С. 4). Ця теза розвивається і наголошується також у вступній статті упорядника. Він зазначає, що найдалі на захід висунута частина білоруського народу здавна межує з польським, литовським та українським населенням і що ця обставина знайшла відбиток у різних видах народної творчости як білорусів, так і їхніх північних, західних і південних сусідів. „Взаємозв'язки і взаємовпливи,— продовжує він, — зауважуються і в деяких піснях збірника. Але вони становлять невелику частку творів, які співалися і співаються білорусами Білосточчини. Основу ж становить самобутня білоруська музично-поетична творчість з усіма властивими тільки їй характерними особливостями" (С. 5).

Очевидно, збірник містить і власне білоруські пісні, які співала і співає білоруська частина населення Північного Підляшшя. Однак, як видно з паспортизації матеріалу в примітках, переважна більшість його походить з поселень, які за мовно-діалектними й етнографічними показниками належать до етнічно українських. Уже тому упорядник не мав права на таку категоричність, яка підкреслена у цитованих виразах його заяви.

Уже перші пісні збірника викликають застереження щодо твердження про невелику участь українських пісень у традиційному репертуарі населення Білосточчини та лише деяку наявність їх впливу в матеріалах збірника. Ось друга позиція у першому його розділі „Календарно-обрядові пісні" — відома колядка „Бог ся раждае". Вона поширилася з Почаївського „Богогласника" (1770) в українське народне середовище, фольклоризувалася в ньому і розповсюдилася також на Північному Підляшші, звідки взяв її М. Гайдук і подав по-білоруськи:

Бог ся раждае, хто ж то можа знаці?
Ісус Му імя, Марыя Му Маці.
Тут ангелы чудзяцца,
Раджонага баяцца,
А вол стаіць, трасецца,
Асёл смутны пасецца,
Пастырыя клячуць
У плоці Бога бачуць,
Тут жа, тут жа, тут жа,
Тут жа, тут. (С. 12)

А хіба може бути сумнів щодо українського походження колядок і щедрівок „Добры вечар табе, пане гаспадару! Радуйся, ой, радуйся, зямля" (4)*, „Ясна-красна ў лузе каліна" (6), „Па зяленым садзе паванька хадзіла" (9), „Каляд, каляд, калядніца, Добра з медом паляніца" (16); пісень „Ой, пад вішняю, пад чарешняю

[1] Гайдук М. „Поколь сонце зыйде..." // Беларускі каляндар на 1981.— Беласток, 1981.— С. 152.

* Тут і далі в дужках подається порядковий номер пісні й примітки у збірнику.

Стаяў стары з маладою, як із ягадкаю" (20), „Капаў казак крынічаньку" (22), „Як я ехаў каля млына: Стаіць дзеўка, як маліна" (29), „Цемна ночка, невідная, даражэнька далекая" (49), „Траўка-мураўка, чом ты не зялена" (78), „Ой, зыдзі, зыдзі ясны месяцу" (87), „Пасеяла агурочкі блізка над вадою" (89), „Ой, у полі тры дубы, Схіліліся да купы" (90), „Там за гаем, гаем, гаем зеляненькім" (113), „Зажурылася бедная ўдованька, што й не кошана зялена дуброванька" (131), „Ой, за лугом зялененькім Брала ўдава лен дробненькі" (133), „Ой, у полі тры крынічанькі, Любіў хлопец тры дзяўчынанькі" (151), „Ой, паслала мяне маці Да й у поле жыта жаці" (169), „Па садочку хаджу, Каня ў руках ваджу" (171), „Ой, іду я панад лугом, Там арэ мой мілы плугам" (188), „Зялены дубочак на яр пахіліўся" (192), „Сядзеў голуб на дубочку, галубка на вішні" (197), „Ой, куме, куме, добра гарэлка" (234), „Ой, што ж то за шум учыніўся?" (263), „Ехаў мужык з Украіны" (264), „Ляцеў сакол з чужых старон" (295), „Цемна ночка, нявідная, Дароженька далекая" (367), „І шуміць, і гудзе, дробны дожджык ідзе" (434), „Плыве човен вады повен" (435), „Казак ад'язджае, а дзяўчына плача" (437), „Е у полі азярэчка, Там плывала ведзярэчка" (441), „А у полі жыта капытамі збіта" (451), „Ой, ляцелі гусі з далекага краю" (454), „Ў чыстым полі крынічэнька, Там халодна вадзічэнька" (463), „Цячэ рэчка невялічка з вішневага саду" (469), „Ляціць галка цераз балку" (472), „Адна гара высокая, а другая нізка" (474), „Шумяць вербы каля грэблі" (478), „Жыта, маці, жыта, маці, жыта, не палова" (479), „Зашумела лешчынонька, заплакала дзеўчынонька" (484), „Не хадзі ты, Грыцу, та й на вечарніцы" (486), „Я ў сераду радзілася на вяліка гора" (491), „Туман, туман па даліне — Шырокі ліст на каліне" (495), „Калі я была малая, калыхала мяне мама" (593), „Ой, хадзіла дзеўчына беражком" (596), „Ці я ў мужа не жана, ці не гаспадыня?" (607).

Це аж ніяк не повний перелік лише тих загальнопоширених і загальновідомих українських пісень, які в процесі побутування на Північному Підляшші, як це бачимо навіть з поданих білоруських перекладів їх заголовних рядків, не зазнали якихось помітних змістових і поетико-стильових змін. Не зупиняємося на місцевих адаптаціях і варіантах відомих українських пісень, численних спільностях і перекликах сюжетів, мотивів, образів, поетико-виражальних засобів, що мають безсумнівно-генетичний український характер, на яскравих паралелях і аналогіях. Органічна пов'язаність з загальноукраїнською народнопісенною традицією виразно простежується у календарно- і родинно-обрядових піснях Північного Підляшшя та в піснях, що склалися на місцевому ґрунті.

Уже на основі цього переконуємося, що упорядник грубо розминувся з правдою, категорично заявивши лише про білоруську самобутність пісенних текстів збірника і наявність тільки в деяких з них позабілоруських впливів.

Тяжким його гріхом проти правди є те, що й словом не обмовився ніде про переклад пісень збірника з мови рідного Підляшшя на білоруську, і так подав їх тексти, як автентичні. Доказати цю містифікацію нетрудно передусім даними діалектологічних досліджень, у тому числі й такого солідного видання, як „Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostoczyzny", опрацьований Інститутом слов'янознавства Польської Академії наук, які стверджують, що для більшости північнопідляських сіл, з яких походять записи пісень збірника, є властивими українські говори. По-друге, тим, що велика кількість текстів попередньо друкувалася у різних виданнях і упорядник у примітках вказує на них як на першодруки пісень у збірнику. Але там, навіть у білоруськомовних часописах і збірниках, вони здебільшого подавалися в оригінальній говірковій версії, а не в білоруському перекладі. Тому між колишніми і теперішніми їх публікаціями залишається непояснена істотна відмінність.

Навіть власні записи М. Гайдука в попередніх публікаціях у „Ніве" й „Беларускім калядаре" при певній їх фонетичній неточності внаслідок передачі білоруською орфографією виглядають інакше, ніж у збірнику „Песні Беласточчыны". Один приклад. У 1979 р. він записав у селі Микуличах на Білосточчині від місцевих співачок М. Покаюк і Я. Вішеньки виконувані ними пісні й подав їх, назвавши білоруськими, у „Беларускім калядаре" на 1981 р.[2] Але тут вони ще виразно зберігають свій природний вигляд. Ось зачин із відомої балади про свекруху і нелюбу невістку:

Хотыла маты сына ожыныты,
А нывыстонькі удома ны місты.
Послала маты сына ў солдаты,
А нывыстоньку лёночок рваты.
— Ой, рвы жэ, рвы жэ то й ны йды додому,
Як ны вырвэш всего — станься тополею.
Ой, рвала, рвала то й шчэй ны дорвала,
А як ны дорвала, то й заночовала,
А як ны дорвала — тополею стала[3].

І відповідні рядки з тексту цієї пісні у збірнику:

Хацела мацi сына ажанiцi,
А нявестачкi удома не мецi.
Паслала мацi сына ў салдаты,
А нявестачку лянок рвацi.
— Ой, рвi жа, рвi жа то й не йдзi дадому,
Як не вырвеш усёга — станься тапалёю.
Ой, рвала, рвала то й шче й не дарвала,
А як не дарвала, то й заначавала,
А як не дарвала — тапалiнай стала. (С. 206, № 421)

У такий же спосіб подає упорядник і всі інші пісні, записані від названих інформаторок, зазначивши у примітках їхні імена як першоджерело цих текстів і покликаючись на їх першопублікацію (С. 350, № 421; С. 314, № 222). Але при цьому забув вказати, що самочинно змінив мову цих пісень і цим увів в оману читача та поставив себе у вельми непривабливе становище супроти своїх респондентів.

У дезінформуючому освітленні представлені в збірнику через це і ті самі пісні (не раз і з того самого села), які фіґурують у записах інших збирачів. Ілюстрацією тут може послужити хоч би зіставлення двох рогульок, записаних у селі Добривода Є. Рижик і М. Гайдуком (останній називає цей вид веснянок „агулька"). Подаємо по кілька пісенних рядків в обох випадках:

I. *Є у Добриводі грудочок, грудочок.*
Купила Маруся виночок, виночок.
А купивши заснула, заснула,
Приїхав Іванко — не чула, не чула[4].

[2] Гайдук М. „Поколь сонце зыйде...".— С. 147— 156.
[3] Там само.— С. 152—153.
[4] Рогульки Підляшшя у записах Єлизавети Рижик.— Рівне, 1994.— С. 10.

II. *Е і ў Дабрывадзе грудочак, грудочак,*
Пляла Гандзюлька вяночак, вяночак.
А ўючы, заснула, заснула,
Прыехаў Валодзя — не чула, не чула.

(С. 42, № 68; прим. див.: С. 318 (68), 316 (45)

I. *Святий Юре-Григоре, пуйды до Бога по ключі,*
Пуйды до Бога по ключі, ой одомкни зимліцу.
Ой одомкни зимліцу, ой выпусть, выпусть травицю[5].
II. *Святы Юры-Рыгора,*
Пайдзі два Бога па ключы,
Ой, адамкні зямліцу,
Ой, выпусцъ, выпусцъ травіцу.

(С. 45, № 75; прим. див.: С. 319 (75), 316 (45)

Здається, цього достатньо, щоб уявити рівень і характер текстології рецензованого збірника. Це викликає застереження, недовіру до всього надрукованого в ньому, разом з тим знецінюючи, затінюючи й те, що, може, справді вартісне, автентичне. Гадаємо, що такими є, зокрема, подані записи мелодій пісень. Але про них залишаємо змогу висловитися фахівцям-етномузикологам.

Стосовно ж словесних текстів вийшов, м'яко кажучи, курйоз. А була чудова нагода представити в цьому об'ємному виданні під солідною фірмою Академії наук Білорусі справді складну і надзвичайно цікаву реальну панораму народної пісенности на Північному Підляшші з її різними етнокультурними складовими, тематичними сеґментами, впливами і взаємовпливами, мовно-говірковою колористикою. Це була б справжня подія, велика послуга для науки. А насправді вийшло щось таке, що фактично стоїть поза наукою. Для фольклористики першорядним і найголовнішим об'єктом є фольклорний текст, який має наукову вартість лише тоді, коли точно зафіксований, точно відтворений і переданий у друці з усією необхідною інформацією. Будь-які довільні втручання, зміни, комбінації і маніпуляції з фольклорним текстом недопустимі й називаються фальсифікатом.

Одна річ — публіцистичні випади підляшанина М. Гайдука проти намагань його співвітчизників — підляських українців зберегти й захистити свою етнічну ідентичність, традиційну культуру, відродити національну свідомість. Але інше, коли цю тенденцію він і його послідовники намагаються реалізувати у сфері науки, та ще у такий спосіб, як це продемонстровано у збірнику „Песні Беласточчыны". Тут хтось повинен був його зупинити й спам'ятати. Передусім рецензенти з науковими титулами, імениті наукові редактори й члени редакційної колегії серії „Беларуская народная творчасць". Ця монументальна серія, яка на сьогодні вже нараховує близько півсотні (а може й більше) об'ємних томів різних родів і жанрів білоруської народної творчости, справді є високим осягненням національної науки, що достойно представляє багаті і самобутні фольклорні надбання білоруського народу. На жаль, книжка „Песні Беласточчыны" цієї доброї слави не примножує.

Мені прикро це констатувати ще й тому, що бачу в титрах збірника імена високодостойних і заслужених для науки білоруських учених, з якими підтримую добрі особисті стосунки і до яких плекаю дружні почування й повагу. Але, даруй-

---

[5] Рогульки Підляшшя...— С. 13.

те, не можу зрозуміти, чому і задля чого вони мали б толерувати такі аномалії, як тенденційно білорусизоване представлення фольклору українців Берестейщини[6] чи в даному випадку — Північного Підляшшя!

Шкода, що з цього погляду не зроблено належних висновків з критичного зауваження відомих російських учених — подружжя М. і С. Толстих, висловленого (до речі, дуже делікатно і головно у лінґвістичному плані) з приводу аналогічної „текстології" книжки „Беларускі фальклор у сучасных запісах. Брэсцкая вобласць", виданої у Білоруському державному університеті (Мінськ, 1973): „К сожалению, в этом издании тексты окающих говоров переведены на литературную акающую белорусскую орфографию. В них привнесено также отсутствующее в этих говорах цеканье и дзеканье и сделан ряд других редакционных поправок, что резко снижает научную ценность издания и выглядит по меньшей мере анахронизмом. Этой же устаревшей эдиционной техникой, напоминающей некоторые донаучные издания прошлого века, пользуются и издатели в целом очень ценной и богатой материалом многотомной академической серии „Беларуская народная творчасць"[7].

На закінчення необхідно зазначити, що Північне Підляшшя — унікальний за своєю етнокультурною специфікою реґіон, винятково цінний, особливо для етнографії і фольклористики як перехрестя східно- і західнослов'янських та балтських різноетнічних культурних стиків і взаємовпливів, середовище збереження багатьох культурно-побутових реліктів. Зокрема, для української, польської, білоруської фольклористик є тут що робити, особливо стосовно вивчення марґінальних реалій своїх національних фольклорних масивів, простеження тут змін і нових явищ, зумовлених специфікою суспільно-політичного буття і пов'язаних з ним культурно-психологічних чинників.

Масштабне і вдячне поле для роботи. Але працювати на ньому треба фахово, сумлінно, чесно, без тягаря політичної і будь-якої іншої позанаукової заанґажованости.

Роман КИРЧІВ

Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження / Відп. ред. Валентина Борисенко.— К.: Родовід, 1997.— 384 с., іл.

Про Холмщину, меншою мірою про Підляшшя, у наш час говоримо як про історичні українські етнічні землі, що практично перестали бути такими після депортацій 1944—1946 рр. та горезвісної операції „Вісла" 1947 р. Трагедія згаданих років не була першою в історії краю. Силове підпорядкування Греко-Католицької Церкви Холмщини у 1875 р. Московській православній патріархії внесло духовний розбрат в українське населення, а так званий толеранційний закон

[6] Докладніше про це йдеться у статті автора рецензії: Кирчів Р. Говорити правду голосно і щиро: Українські пісні в Білорусі... // Пам'ятки України.— 1998.— № 1.— С. 194—201.

[7] Толстые Н. И. и С. М. О задачах этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник.— Москва, 1983.— С. 18—19.

те, не можу зрозуміти, чому і задля чого вони мали б толерувати такі аномалії, як тенденційно білорусизоване представлення фольклору українців Берестейщини[6] чи в даному випадку — Північного Підляшшя!

Шкода, що з цього погляду не зроблено належних висновків з критичного зауваження відомих російських учених — подружжя М. і С. Толстих, висловленого (до речі, дуже делікатно і головно у лінґвістичному плані) з приводу аналогічної „текстології“ книжки „Беларускі фальклор у сучасных запісах. Брэсцкая вобласць“, виданої у Білоруському державному університеті (Мінськ, 1973): „К сожалению, в этом издании тексты окающих говоров переведены на литературную акающую белорусскую орфографию. В них привнесено также отсутствующее в этих говорах цеканье и дзеканье и сделан ряд других редакционных поправок, что резко снижает научную ценность издания и выглядит по меньшей мере анахронизмом. Этой же устаревшей эдиционной техникой, напоминающей некоторые донаучные издания прошлого века, пользуются и издатели в целом очень ценной и богатой материалом многотомной академической серии „Беларуская народная творчасць“[7].

На закінчення необхідно зазначити, що Північне Підляшшя — унікальний за своєю етнокультурною специфікою реґіон, винятково цінний, особливо для етнографії і фольклористики як перехрестя східно- і західнослов'янських та балтських різноетнічних культурних стиків і взаємовпливів, середовище збереження багатьох культурно-побутових реліктів. Зокрема, для української, польської, білоруської фольклористик є тут що робити, особливо стосовно вивчення марґінальних реалій своїх національних фольклорних масивів, простеження тут змін і нових явищ, зумовлених специфікою суспільно-політичного буття і пов'язаних з ним культурно-психологічних чинників.

Масштабне і вдячне поле для роботи. Але працювати на ньому треба фахово, сумлінно, чесно, без тягаря політичної і будь-якої іншої позанаукової заанґажованости.

Роман КИРЧІВ

Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження / Відп. ред. Валентина Борисенко.— К.: Родовід, 1997.— 384 с., іл.

Про Холмщину, меншою мірою про Підляшшя, у наш час говоримо як про історичні українські етнічні землі, що практично перестали бути такими після депортацій 1944—1946 рр. та горезвісної операції „Вісла“ 1947 р. Трагедія згаданих років не була першою в історії краю. Силове підпорядкування Греко-Католицької Церкви Холмщини у 1875 р. Московській православній патріархії внесло духовний розбрат в українське населення, а так званий толеранційний закон

[6] Докладніше про це йдеться у статті автора рецензії: Кирчів Р. Говорити правду голосно і щиро: Українські пісні в Білорусі... // Пам'ятки України.— 1998.— № 1.— С. 194—201.

[7] Толстые Н. И. и С. М. О задачах этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник.— Москва, 1983.— С. 18—19.

1905 р. призвів до переходу близько 170 тисяч українців на римський католицизм. Тим самим був рішуче прискорений процес польського асимілятивного наступу на холмське українство. Тих, хто в знак протесту проти православ'я прихилився до римо-католицизму, прозвали калакутами. У швидкому часі їх захопила полонізація, і в кінцевому підсумку вони були відірвані від українського етносу.

Наступна — вже не тільки духовна, а й фізична — драма спіткала холмщан і підляшан у 1915 р., коли під впливом залякування „руських" Холмщини і Підляшшя репресіями німецьких і австро-угорських військ, що наступали, сотні тисяч людей залишали рідні села і безконечними валками підвід, навантажених зерном і подушками, дітьми і образами, поперед російського фронту, який відступав, потягнулися на схід — до Катеринослава, Харкова, Ростова, Царицина. Деякі опинились аж на Уралі, у Середній Азії, на Кавказі. Вертатись у рідні краї почали вже у 1918 р., верталися довго — навіть після Ризького миру. „Але приїхавши,— пише Володимир Сергійчук,— зрозуміли, що опинилися вже на чужині" (С. 81). За час відсутности українців у рідних селах їх обійстя в численних випадках були спалені, зруйновані або й захоплені прийшлим польським населенням. І все ж у 1920-х рр. у краї ще воскресло українське національне життя. За результатами виборів 1922 р., холмщани разом з волинянами і поліщуками вибрали двадцять українських послів до сейму і шість до сенату. У 1938 р. польський уряд здійснив безпрецедентний наступ на українців краю. Було закрито, зруйновано чи спалено близько ста православних церков. Нарешті, у 1944—1947 рр. страдницька доля українського населення краю була замінена вигнанням у незнану для нього радянську Україну чи в зовсім чужі постнімецькі села польських „зєм одзисканих".

Проте релікти живого українства вже від 1950-х рр. почали відроджуватися частково на Холмщині і більше на Підляшші — де завдяки поверненню в рідні сторони учорашніх вигнанців, а де завдяки національному пробудженню тих, кого раніше вважали лише „тутейшими", а їх мову „простою" (С. 337). У всякому разі, рецензована праця є результатом вивчення і узагальнення не лише тих історико-етнографічних джерел, які були зібрані й описані до 1947 р., але й багатого польового матеріалу вже навіть з 1990-х рр. Перед нами праця як про народну культуру і побут українців історичних Холмщини і Підляшшя, так і про тих, які проживають там сьогодні. Це позитивний бік видання, що стало можливим завдяки залученню до написання книжки багатьох авторитетних українознавців, які проживають і працюють у Польщі й тісно пов'язані з українськими поселеннями і середовищами. Серед них науковець, публіцист і поет Юрій Гаврилюк з Більська-Підляського, етнограф, краєзнавець і збирач фольклору Іван Ігнатюк з Любліна, викладачі Університету ім. Марії Кюрі-Склодовської в Любліні — філолог Казимира Карабович, поет, етнограф і фольклорист Тадей Карабович, історик доктор Григорій Купріянович, професор, завідувач кафедри української філології Михайло Лесів, професор кафедри україністики Варшавського університету Василь Назарук і дослідниця українського фольклору з Більська-Підляського Єлизавета Рижик.

Організатором написання і видання праці є професор Валентина Борисенко, завідувач кафедри етнології і краєзнавства Київського національного університету ім. Т. Шевченка. До підготовки книжки вона також залучила відомих українських науковців у галузі історії, етнології, фольклористики, мовознавства та мистецтвознавства — Галину Вишневську, Тетяну Кару-Васильєву, Ярославу Конєву, Володимира Сергійчука з Києва, директора Музею народної архітектури та побуту у Львові Романа Радовича, львівського дослідника сакральної архітектури Василя Слободяна. У книжці вміщені також матеріали про українські церкви на

Холмщині Івана та Романа Крип'якевичів та історіографічна стаття про дослідження холмсько-підляського фольклору київської аспірантки Валентини Головатюк. Заслугою керівника авторського колективу, відповідального редактора цієї книжки є також опрацювання чотирьох власних тем, уміщених у виданні окремими параграфами.

Хочемо відзначити патріотичний вчинок родини Наталії та Івана Даниленків, які мешкають у Філадельфії і які ініціювали та спонсорували це видання.

Як видно зі змісту книжки, задум ініціаторів та відповідального редактора, а також склад автури, очевидно, передбачали написання про Холмщину і Підляшшя народознавчої праці монографічного характеру. І дійсно, книжку відкриває стаття В. Борисенко „Проблеми етнографічного вивчення українців Холмщини й Підляшшя". З-поміж багатогранної проблематики досліджень авторка вказує на особливу актуальність вивчення соціальної та етнокультурної адаптації розпорошених у північно-західних воєводствах Польщі холмщан, де їх, за одними даними, 150—250 тисяч, за іншими — 250—500 тисяч; так само адаптації тих, які в результаті виселення 1944—1946 рр. опинилися в Україні, де й через півстоліття не переборено синдрому „переселенця", який у соціально-психологічному плані так і не інтеґрувався остаточно в українське суспільство; це вивчення національно-культурного стану переселених у ті роки українців Холмщини та Підляшшя, боротьба за національні душі яких позначається на українсько-польських, українсько-білоруських та польсько-білоруських міжнаціональних відносинах у широкому розумінні слова (С. 10). Авторка зробила спробу означення рівня чіткости національної самоідентифікації сучасних підляшан, огляд діяльности культурно-освітніх товариств, доленосних подій в історії краю, зокрема, періоду Другої світової війни. Хід подій образно ілюструється архівними документами, спогадами їх учасників часто трагічного змісту, як, наприклад, спогаду нинішнього керівника Рівненського обласного товариства холмщан Олександра Боровика про те, як живим закопували його батька, як відрубували голову його братові (С. 18), спогадами багатьох інших вигнанців про масові вбивства холмщан у 1943—1945 рр. (С. 19—20).

У наступних статтях події в краї розкриваються за історико-тематичним принципом. У матеріалі Юрія Гаврилюка „Середнє Побужжя VI—XIV ст." розглядаються речові пам'ятки і релікти поширених на території краю археологічних Зарубинецької та Пшеворської культур, ранньослов'янські городища, курганні та інші поховання VI—X ст., оборонні укріплення та інші речові свідки минулого. Висновки, які робить цей автор про східнослов'янську ідентифікацію племен Західного Побужжя уже від VI ст. (С. 29), про те, що городища краю ще до X ст. не були пов'язані з державною організацією суспільства (С. 32—33) та деякі інші, заслуговують на увагу, хоч рецензент не бачить підстав, аби стосовно VI ст. припускати глибшу диференціацію між так званими історіографічними західними і східними слов'янами, ніж вона була внутрі так само історіографічних східних слов'ян.

У статті того ж автора „Села і міста Підляшшя XV—XVII ст." простежено взаємне проникнення польських і руських поселень між Бугом та Нарвою поблизу Більська, Дорогочина, Мельника, Бранська, Суража і Нарви (С. 41), побутування в тому часі українських сіл-острівців серед польських масивів і навпаки (С. 43). На доказ глибоко західного розселення українського елементу автор наводить форми власне українського устрою сільської громади, що виявлялися, наприклад, у трипільній системі обробітку ґрунту, ономастичні джерела про побутування явно українських імен Хведько, Васько, Савко, Івашко, Яцко, Гриць, Лук'ян, Пилип, Веремій та інші, свідчення про існування православних церков за описом Бранськ-

кого староства (С. 45—46, 50—53). З великою цікавістю сприймаються відомості про поширення на Підляшші багатьох цікавих субетнонімів на зразок „половці" (С. 42), „ліцьвіни", „цепрукі", „ляцька" і „руська" сторони в Дорогочині, Суражі, Бранську, „руське місто" в Соколові та ін.

Під кожним оглядом є цікавою і науково об'єктивною стаття Григорія Купріяновича „Український етнос на Холмщині та Підляшші в XIX—XX ст". У ній розкриті несприятливі для українського національного життя політичні умови XIX ст., обставини появи вже згаданих калакутів, наслідки міжнаціональної ворожнечі у першій половині XX ст., у тім числі спалення 1952-х українських сіл Холмщини в 1943—1945 pp., пробудження українського і білоруського національно-культурного руху на Підляшші вже від 1950-х pp., функціонування у ряді місцевостей організацій Українського суспільно-культурного товариства. Українське громадське життя на Холмщині і в Південному Підляшші, зазначає автор, не відіграє помітної ролі. Інакшим воно виглядає „між Бугом і Нарвою, де український етнос проживає компактно і досі складає помітний відсоток регіону" (С. 70—71). Автор, однак, слідом за І з'їздом Союзу українців Польщі робить висновок, що для так званої світової масової культури в поєднанні з асиміляцією-полонізацією „ставить український етнос на Підляшші в кризову ситуацію", а „проблеми збереження етнічної культури українців у Польщі потребують державної підтримки" (С. 71). Польський українець Григорій Купріянович, можливо, справді має підстави на таке сподіватися.

Під кутом вивчення історії народної маси написав свою статтю професор В. Сергійчук. Особливо автор акцентує увагу на тих митарствах, які довелося винести українцям Холмщини і Підляшшя, починаючи з часу Першої світової війни. Автор на основі свіжих архівних документів переконливо ілюструє, що холмщани категорично виступали проти їх виселення з рідних осель, що їх депортація мала примусовий, насильницький характер. „Ми не бажаємо не тільки їхати,— заявляло уповноваженому по переселенню населення села Галучкова,— але й слухати, нам нікуди їхати, у нас Україна тут" (С. 83). Надії українського радянського лідера Микити Хрущова на формування на визволених територіях радянської Холмської області з перспективою її приєднання до УРСР, що йшли явно проти волі Й. Сталіна та великої політики Радянського Союзу, були приреченими на невдачу від самого початку.

У загалом цікавій статті професора В. Сергійчука дещо вражає якесь мало вмотивоване і штучне бажання бачити давній українсько-польський етнічний кордон уздовж Вісли. Десь у верхній течії цієї ріки в давнину справді фіксувалися окремі українські поселення, але ж тече Вісла аж до Балтійського моря.

Слід відзначити статтю професора Михайла Лесіва про особливості говору українців Холмщини. У ній зроблено огляд розвитку діалектологічних досліджень Холмщини, узагальнено доробок таких мовознавців, етнографів і діалектологів, як М. Янчук, К. Михальчук, П. Расторгуєв, В. Курашкевич, Я. Токарський, І. Ігнатюк та інші, подано інформацію про стан вивчення діалектів краю головним чином науковцями Університету ім. Марії Кюрі-Склодовської в останні десятиріччя, показано роль мовних, у тому числі діалектних ознак в питанні національної ідентифікації мешканців українсько-польського та українсько-білоруського етнічного порубіжжя. У статті так само наводиться чимало цікавого матеріалу про субетноніми та субетноприкметники, в основі вирізнення яких лежать властивості говору, як, наприклад, „хмацькі" — від закінчення наказової форми дієслів на „хмо" (ходихмо) субетнонімічної підгрупи хмаків. Указано на особливості говору мешканців Прибужжя луговиків. Автор відзначив вагомий внесок науковців Інститу-

ту слов'янознавства ПАН, які після Другої світової війни обстежили говірки 114 населених пунктів Білосточчини, включаючи 38 сіл поширення українських говірок.

Крім уже згаданої вступної статті, професор Валентина Борисенко опрацювала сюжети про основну господарську діяльність, про повсякденну їжу та ритуальні страви, про обряди життєвого циклу людини. Ілюстративний матеріал до всіх розвідок переважно взятий „з поля", від респондентів, які й сьогодні мешкають на Холмщині та Підляшші, а також з музейних збірок Любліна, Варшави, Холма, Замостя та інших польських міст. Багато сторін господарського життя насвітлені на широкому тлі народних знань, повір'їв, звичаїв і обрядів. На жаль, про деякі види допоміжних селянських занять, як, наприклад, мисливство і рибальство, авторка не написала. Не розглянула вона й питання про засоби транспорту, зате надто оптимістично змалювала селянське господарство „середнього достатку", в якому нібито утримували по 3—4 коней, 4—5 корів тощо (С. 110—111).

Звернула увагу дослідниця на те, що в числі святкових, тим більше ритуальних, майже ніколи не виступали страви з картоплі (С. 217, 221), що є ще одним свідченням давности ритуальних традицій, які сформувалися задовго до поширення культури картоплі на українських землях.

Без сумніву, дуже оригінально і кваліфіковано висвітлено народну обрядовість, пов'язану з уродинами, шлюбом та похоронами. Цікавою є низка ритуальних термінів на означення окремих предметів, дійств і прийомів, як, наприклад, одвідки, змовини, допити, визнавки, дзюбан, дивоснуб, скупляння коси, загородки (у селі рецензента — перейма), почепини, стулини та ін. Весільний обряд вдало доповнюється пісенним супроводом, в якому народні образи і символи Дунаю, Калини, Вкраїноньки, Комина, Зіроньки, шуби, короваю, родиноньки, батенька, матінки, тисового столу, зозуленьки та інших передають його неповторний український характер. Як знавець зазначених обрядів, дослідниця не раз вдається до їх порівняння у різних реґіонах України: на Поділлі, Волині, Поліссі, в Карпатах, на Київщині, а також у поляків.

Професор Василь Назарук у статті „Народний живопис" зробив дуже суттєве зауваження про те, що Волинь і Холмщина є етнічно цілісною територією (С. 332). Цю думку, очевидно, поділяють усі автори, які у своїх описах тих чи інших етнографічних явищ не могли категорично виокремлювати народну культуру Холмщини і Підляшшя з її волинського і поліського ширшого окреслення, а вважали за своє головне завдання виявлення її реґіональної специфіки. Це дуже виразно видно у статті Романа Радовича „Народне житло", в якій, зокрема, проілюстровано особливості використання на Холмщині каркасної техніки народного будівництва у її двох варіантах: „у слупи" та чопуванням стоянів у підвали. Автор, однак, показує, що переважаючою була зрубна техніка з її різноманітними способами в'язання колод у „замки". Автор також відзначає особливості розташування вікон на причілковій та фасадній стінах, способи облаштування інтер'єру.

Свіжою за історичною та мистецтвознавчою інформацією є велика стаття Василя Слободяна про церкви. Автор узагальнив історичні відомості про давні православні церкви та святині на крайньому західному порубіжжі їх виступання: у Любліні, Щебрешині, Кодні, Замості та інших містах і селах, розглянув їх архітектурні варіанти: однонавних і тринавних, однокупольних та кількакупольних, мурованих і дерев'яних, з дзвіницями у церковному куполі і окремо, показав вплив російських церковних стандартів на церковне будівництво кінця XIX — початку XX ст. Важливим компонентом статті є описи художніх особливостей тих

численних церков Холмщини, які були зруйновані у 1938—1939 рр. та в 1946 — середині 1950-х рр. Статтю ілюстровано багатьма рисунками та фотознімками. До речі, відразу відзначимо оригінальність і багатство ілюстративного матеріалу також до таких тем, як народні промисли, народне житло, знаряддя праці, одяг, ткацтво, вишивка, печиво.

Великою за обсягом і багатою за змістом є стаття Івана Ігнатюка та Тетяни Кари-Васильєвої про народний одяг. У ній подано класифікацію одягових ансамблів досліджуваної території на три комплекси — надбужанський з його локальними радинським та володавським варіантами з хмацьким різновидом останнього, білгорайсько-тарногродський та грубешівсько-томашівський. В основі цієї класифікації лежать не так конструктивні відмінності окремих одеж, як засоби їх оздоблення тканими чи вишиваними орнаментами, співвідношення геометричних і тканих орнаментів, тональність колориту тканих і вишитих узорів. Значні відмінності між окремими одяговими комплексами є у назвах їх елементів, які в деяких випадках мають протилежне значення, як, наприклад, бурки (вид спідниці), пигулі, рандаки, горсети і шпанцери, сукмани, чамерки (С. 182—185), бурки (вид плаща) тощо.

Не маючи змоги бодай коротко відобразити зміст статті, скажемо, однак, що вона, на відміну від деяких інших матеріалів видання, відзначається найповнішим і комплексним розкриттям теми.

Наповнена багатим історичним та мистецтвознавчим матеріалом і стаття Тетяни Кари-Васильєвої про ремесла і народне мистецтво: гончарство, художнє ткацтво і вишивання, обробку дерева і плетіння. Славні традиції виробництва різних за призначенням, формою, оздобленням гончарних виробів мали такі осередки, як Павлів, Воледавка, Біла Підляська, Росож, Луків, Королівці, Гребенне, Дуброве та інші. Авторка зупиняється на конструктивних і художніх особливостях виробів окремих майстрів, висвітлює роль взаємозв'язків холмських і підляських майстрів з гончарами Покуття та інших осередків Галичини. У параграфі про художнє ткацтво і вишивку привертає увагу кваліфікована розповідь про переборне ткання, способи фарбування тканин і ниток та закріплення кольорів, про техніки вишивання та ритуальну роль рушників (С. 233—235). Досить повно показано стан виробів з дерева і соломи утилітарного та художнього призначення. Стаття Т. Кари-Васильєвої та Т. Карабовича у книжці розповідає про мистецтво холмських писанок як „шедеврів мініатюрного живопису" (С. 270), про техніки їх виготовлення.

Рецензент з цікавістю ознайомився зі статтею Єлизавети Рижик про календарну обрядовість. На відміну від усталеної в українській етнографії традиції починати висвітлення календарної обрядовости з осіннього циклу, авторка починає розповідь з весняних обрядів. Календарну обрядовість вона розглядає як один з основоположних компонентів етнічної ідентичности народу. „Архаїчні календарно-обрядові пісні цього регіону,— пише авторка,— це найміцніші елементи, що об'єднують наших людей в один народ" (С. 251). У всякому разі, таке визначення змушує задуматись, поставити бодай перед собою запитання: чи воно справді правильне. На тлі загального висвітлення циклу весняних, літніх, осінніх та зимових обрядів рецензентові особливо цікавими видалися календарно-обрядові пісні, які образно відтворюють віру людей в імітативну магію:

Бо я тебе, молодий, іздавна полюбила.
І на твій слідочок, на твій чоботочок
перстеньком наложила.

За твій поясочок, та за твій хорошенький
Хусточку повісила (С. 256, 260).

Так само в ділянці виробничого побуту магічний зміст вкладався у пісні про жнивну „бороду“:

Хто тиї бороди не пеле,
Тому ся житенько не стеле.

Або після символічного посіву зерна, витисненого на долоні з колосків „бороди“:

Вжесьмо посіяли, погорали,
Бодаєсьмо на безрок дочекали.

З-поміж наведених календарних пісень окремі відзначаються винятковою художньою красою і образністю, як, наприклад, пісня „У Дунаю, близько краю, тихая вода Дунайова...“ (С. 256). Цікаво відзначити, що образ Дунаю, у семантичному розумінні великої води, за мовою скіфів і сарматів, властивий усій українській писемній культурі, і тим самим ще раз підкреслює її спільні етнічні джерела.

Тематично близькими і багатими за змістом є матеріали Ярослави Конєвої „Хтонічний світ холмщаків та підляшуків“ та Казимири Карабович про народні вірування. Я. Конєва зробила спробу класифікувати магічне мислення народу за функціями, часом і місцем прояву, за зовнішньо-образною сформованістю та походженням суб'єктів магічного світу. Вона дуже повно змалювала фантастичні образи української міфології, віру у їх вплив на повсякденне життя людей. У світі народної уяви і вірувань виступають чорти, демони, біси, відьми, чаклуни, вовкулаки, русалки, лісовики, потерчата, „богині“ та інші злі і добрі загадкові, переважно невидимі, істоти, які, однак, здатні творити цілком реальні справи.

Стаття К. Карабович доповнена сюжетами про народні прикмети на погоду, віщування побутових подій погодою, птахами, павуками, бджолами, народні ворожіння.

Актуальним є завдання узагальнення фольклористичних досліджень краю, яке поставлено у статті В. Головатюк. Авторка, правда, обмежилась вивченням питання лише за період до початку XX ст.

Науковий і водночас полемічний характер має уже згадувана стаття професора В. Назарука „Народний живопис“. Автор особливо наголошує на безпідставності, неарґументованості так званих анексійних підходів до вивчення народного живопису Холмщини і Підляшшя у деяких польських дослідників, які пробують силоміць доводити „польськість“ таких народних художників, як Никифор (Епіфаній Дровняк) та Василь Альбічук, співачка Олександра Данилюк та інші. Таких думок, однак, не поділяють найавторитетніші польські вчені, серед яких і патріарх польської етнографії Р. Райнфус (С. 335—336). Гарно відображена у статті самодіяльна художня творчість народних умільців у галузі фольклору, народної музики, художнього ткацтва, різьби на дереві (С. 337—338).

Монографічного характеру усьому виданню надають матеріали про прислів'я і приказки, зібрані і систематизовані найперше за функціональним призначенням Г. Вишневською та вибрані зразки фольклору в жанрах казки, переказу, народної побутової і календарної поезії та любовної лірики.

Ми передали основний зміст рецензованого видання, який показує, що за своїм характером воно є близьким до монографічного, але беззастережно таким вва-

жатися не може. По-перше, у ньому не знайшли висвітлення деякі питання, які мали б бути обов'язковими для комплексного етнографічного дослідження реґіону. Так, автори майже не торкнулися питання соціальних та етнографічних типів поселень, тим більше їх відмінностей на Холмщині і Підляшші. Те саме стосується характеристики дворів та їх можливої класифікації за взаємним розташуванням будов, зімкнутою чи вільною забудовою, орієнтацією до вулиці, сонця і інше. Випали з уваги авторів сільська громада та чимало сюжетів громадського побуту, пов'язаних з церковним життям та освітою, реґулюванням користування земельними угіддями, толоками, відповідальністю за морально-етичні підвалини й інше.

У великій колективній праці рецензент зауважив чимало можливо й не суттєвих, але все-таки помилкових, суджень і повідомлень. Так, не зовсім правильним є твердження про те, що економічне і культурне життя на досліджуваній території після 1772—1795 рр. розвивалося у рамках Австрійської імперії (С. 13). Холмщина і Підляшшя опинилися під Австрією тільки після третього поділу Польщі, тобто у 1795 р., і перебували у її складі до 1809 р., коли були прилучені до створеного Наполеоном Варшавського герцогства (С. 13). Тут же помилково датовано 1809 р. Віденський мир. У 1920 р., а не у 1919-му, була радянсько-польська війна (С. 15). Берестейське Полісся у 1939 р. було включене до складу Білоруської РСР цілком не через те, що до 1938 р. на його території діяли організації КПЗБ (С. 67), а тому, що це більшою мірою відповідало інтересам сталінської національної політики, яка була максимально зацікавлена, аби обмежити можливості України в її претензіях на особливий статус у складі СРСР як наймогутнішої після РРФСР радянської республіки. Сумнів викликає твердження, що навіть у навколишніх селах Грубешова у першій половині XIX ст. „головними у рільництві були коноплі та льон" (С. 108). У праці етнографічного характеру не слід, наприклад, писати: „в північних районах Волині, Рівненщині" (С. 185), бо адміністративна Рівненщина є така ж Волинь, як і адміністративна Волинська область. Те саме стосується словосполучень „на Поділлі, Галичині" (С. 221). Поділля — етнографічний реґіон, і його західна частина входить до історико-політичного реґіону Галичини, так само як до останнього входять Покуття, частини Гуцульщини, Бойківщини, Лемківщини, історико-етнографічної Волині, Опілля. При описі календарної обрядовости якось випали звичаї і обряди, пов'язані з відзначенням Нового року (старого). Є про щедрування на Багатий вечір і немає згадки про посипання і посипальників (С. 267—268). На нашу думку, не має відношення до Холмщини і Підляшшя праця „Рускоє весіле" Й. Лозинського (С. 323). Назви сіл Гусаків, Радохонське та інші, що виступають у весільних піснях, свідчать про відображення у творі Й. Лозинського обрядів із сіл сучасного Мостиського району Львівської області, розташованого на схід від Перемишля, відносно далеко від Холмщини. Аналогічні неточності є і на деяких інших сторінках праці. Проте це не применшує її наукової і громадсько-політичної цінности.

Матеріали книжки, їх інтерпретація будуть слугувати історично-рубіжному поворотові на краще у відносинах між Україною і Польщею, між українським і польським народами. Додамо, що автори неодноразово звертають увагу на українсько-польські етнокультурні зв'язки, взаємні запозичення і взаємовпливи у сфері народної культури і побуту (С. 48, 53, 283, 285, 293, 296, 300, 301, 303 та інші). Наведено також факти, як в умовах крайнього українсько-польського протиборства у 1943—1945 рр. польські родини переховували українців, і навпаки (С. 19).

Історичні Холмщина і Підляшшя є не тільки невід'ємними частинами української історії, але й сучасної української думки, а надто сотень тисяч тих укра-

їнських громадян, які у 1944—1946 рр. були відірвані від родинного гнізда, від батьківської хати і самі чи їх нащадки живуть тепер в Україні. Як співається у народній пісні:

Села наші, села,
Ми вас не забудем,
Ми вас не забудем,
Поки жити будем. (С. 370)

Степан МАКАРЧУК

Феномен нації: основи життєдіяльності / За ред. Б. П. Попова.— К.: Знання, 1998.— 262 с.

З проголошенням України незалежною державою виявилось чимало наукових прогалин, які потребують нагального вирішення. Однією з них є розробка нових концептуальних положень стосовно нації як спільноти. Бо, не є секретом, що до недавнього часу пов'язані з цим поняттям проблеми були прерогативою лише незначної частини російських, переважно московських, теоретиків. Решта дослідників колишнього Союзу лише копіювала і розмножувала їх „досягнення" та експериментувала на республіканському, обласному і районному рівнях. Наслідки такої практики також добре відомі — розпад найбільшої колоніальної імперії сучасности.

Відрадно, що за останнє десятиріччя українські дослідники різних гуманітарних профілів зробили в цій царині чималий поступ. З-поміж них особливо плідною є праця учених сектора філософії та соціології етносу й нації Інституту філософії НАН України. Їх доробок становлять не тільки десятки статей, а й декілька досить масштабних і цікавих за змістом колективних монографічних досліджень, зокрема й зазначене у заголовку. Рецензована нами праця заслуговує на увагу з кількох причин. По-перше, загальновідомо, що дослідження філософів віддзеркалюють загальний науковий стан і тенденції у певній галузі, оскільки краща їх частина акумулює досягнення з тієї чи іншої наукової проблеми учених інших профілів. По-друге, шляхом порівняння і зіставлення цікаво довідатись, на якій стадії перебуває розв'язання відповідних проблем в українській науці. Нарешті, з яким успіхом долають наші сучасники застарілі стереотипи і погляди на те чи інше явище.

Не станемо аналізувати усіх аспектів теми, яких торкаються її автори, враховуючи те, що робота є колективною. В етнолога зацікавлення викликають насамперед ті з них, що можуть стати корисними при дослідженні традиційних для етнографічної науки проблем, тобто ключових.

Назва самої праці та її трьох частин („Теоретико-методологічні засади осягнення етнонаціонального буття"; „Соціокультурні параметри життєдіяльності етнонаціональних спільнот"; „Держава і етнонаціональна спільнота") однозначно засвідчує, що головним об'єктом дослідження є нація. Про це ж говорить у передмові Б. Попов, який наголошує, що „авторський колектив вважає проблему сутності етносу і нації фундаментальною у соціальній філософії" (С. 3). Однак у про-

їнських громадян, які у 1944—1946 рр. були відірвані від родинного гнізда, від батьківської хати і самі чи їх нащадки живуть тепер в Україні. Як співається у народній пісні:

Села наші, села,
Ми вас не забудем,
Ми вас не забудем,
Поки жити будем. (С. 370)

Степан МАКАРЧУК

Феномен нації: основи життєдіяльності / За ред. Б. П. Попова.— К.: Знання, 1998.— 262 с.

З проголошенням України незалежною державою виявилось чимало наукових прогалин, які потребують нагального вирішення. Однією з них є розробка нових концептуальних положень стосовно нації як спільноти. Бо, не є секретом, що до недавнього часу пов'язані з цим поняттям проблеми були прерогативою лише незначної частини російських, переважно московських, теоретиків. Решта дослідників колишнього Союзу лише копіювала і розмножувала їх „досягнення" та експериментувала на республіканському, обласному і районному рівнях. Наслідки такої практики також добре відомі — розпад найбільшої колоніальної імперії сучасності.

Відрадно, що за останнє десятиріччя українські дослідники різних гуманітарних профілів зробили в цій царині чималий поступ. З-поміж них особливо плідною є праця учених сектора філософії та соціології етносу й нації Інституту філософії НАН України. Їх доробок становлять не тільки десятки статей, а й декілька досить масштабних і цікавих за змістом колективних монографічних досліджень, зокрема й зазначене у заголовку. Рецензована нами праця заслуговує на увагу з кількох причин. По-перше, загальновідомо, що дослідження філософів віддзеркалюють загальний науковий стан і тенденції у певній галузі, оскільки краща їх частина акумулює досягнення з тієї чи іншої наукової проблеми учених інших профілів. По-друге, шляхом порівняння і зіставлення цікаво довідатись, на якій стадії перебуває розв'язання відповідних проблем в українській науці. Нарешті, з яким успіхом долають наші сучасники застарілі стереотипи і погляди на те чи інше явище.

Не станемо аналізувати усіх аспектів теми, яких торкаються її автори, враховуючи те, що робота є колективною. В етнолога зацікавлення викликають насамперед ті з них, що можуть стати корисними при дослідженні традиційних для етнографічної науки проблем, тобто ключових.

Назва самої праці та її трьох частин („Теоретико-методологічні засади осягнення етнонаціонального буття"; „Соціокультурні параметри життєдіяльності етнонаціональних спільнот"; „Держава і етнонаціональна спільнота") однозначно засвідчує, що головним об'єктом дослідження є нація. Про це ж говорить у передмові Б. Попов, який наголошує, що „авторський колектив вважає проблему сутності етносу і нації фундаментальною у соціальній філософії" (С. 3). Однак у про-

цитованому відразу помітне розмежування ученим етносу і нації як різних категорій. Аби переконатися, наскільки такий підхід є обґрунтованим і доречним, який конкретний зміст вкладається у ці поняття, мусимо розглянути ці аспекти уважніше.

Ознайомлення зі змістом роботи та поданим матеріалом переконує, що етнос і націю філософи розмежовують цілком свідомо. Доказом цього є кілька наочних фактів. Так, першу частину колективної книжки відкриває розділ Б. Попова „Суб'єкти соціального життя і діяльності: етноси, нації, класи". Хоч у розвідці немає конкретного і чіткого визначення зазначених суб'єктів, але їх окреме (роздільне) перерахування у назві, а також фактичний матеріал, яким Б. Попов ілюструє свої наукові погляди щодо етносу і нації, однозначно засвідчують сказане. Це ж, за окремими винятками, характерне для більшости авторів інших розділів. Крім того, використовуючи у назвах частин ключові поняття „етнонаціональне буття" і „етнонаціональна спільнота", авторський колектив тим самим підтверджує також, що він дотримується етнічної концепції походження нації. Докази цього неодноразово виявляємо безпосередньо в текстах окремих розділів, коли дослідники говорять про „національно-народне життя" (С. 10), історичні тенденції „національно-етнічного самоствердження" українського народу (С. 74—75) тощо. Однак при уважному ознайомленні з рештою матеріалів і думок помітно, що серед дослідників немає одностайности щодо природи походження, розвитку та форм існування таких людських спільнот.

Найдетальніше торкаються цих проблем О. Карізька, Р. Додонов і М. Степико відповідно у першому („Культурні основи життєдіяльності нації"), четвертому („Етнос у природно-історичному процесі") і п'ятому („Культурний контекст господарських інновацій України") розділах другої частини книжки. З-поміж них націю етнокультурною спільністю вважає насамперед Р. Додонов. Він фактично погоджується з науковими тезами провідних теоретиків радянської етнологічної школи, насамперед С. Арютюнова, зазначаючи, що племена, народності і нації є різними формами існування і стадіями розвитку етносів, що „всі категорії етнічних спільностей [...] базуються на інформаційних зв'язках" та іншому. Дослідник чітко бачить також відмінності між етнічним та етатичним значеннями поняття „народ" і цілком слушно наголошує на тому, що „український народ" і „народ України" є нетотожними поняттями, оскільки відображають різну природу походження і суть позначених ними спільнот.

У контексті аналізу національного буття сучасної України робить спробу диференціації, з одного боку, понять „етнос" і „нація", з другого — „етнонація" і „політична нація" М. Степико. Щоправда, якщо у „кровній" і культурній спорідненості етносу дослідник не сумнівається, то стосовно нації в його поглядах такої одностайности не спостерігається. Щобільше, констатуючи, що „нація не заперечує етнос, а начебто переводить його існування на новий ступінь, звільняючи індивіда від його „природної" [етнічної.— ***М. Г.***] прив'язаності до нього" (С. 167), автор фактично обстоює її розгляд з погляду політичної концепції походження, а заодно і сучасних національних процесів в Україні. Наочним доказом цього є твердження ученого, що „нація — це результат консолідації субетнічних груп [? — ***М. Г.***], які проживають на певній території, навколо певного етносу, як правило, найбільш чисельного, усвідомлення їх [субетнічних груп!? — ***М. Г.***] окремішності, політичного, економічного, а іноді і військового конституювання в світі соціальних взаємозв'язків з іншими народами..." (С. 167—168). Розмірковуючи над таким тлумаченням нації, стає очевидним, що навіть громадянське суспільство України (як політичну спільність) в майбутньому чекають нелегкі випробування. Цього не за-

перечує і сам М. Степико, коли твердить, що „головна небезпека — у розколі української нації на ґрунті регіональних, релігійних і політичних суперечностей". Найбільш масштабними і потенційно найбільш руйнівними для „єдності народів [!? — *М. Г.*] України" можуть стати, на думку автора, суперечності між західними, центральними і південно-східними реґіонами, для кожного з яких характерні свої установки на спосіб життя, політичні, соціокультурні, релігійні пріоритети.

Щоправда, В. Огірчук у наступному, шостому розділі „Традиції та інновації у формуванні українського менталітету" фактично спростовує таку думку. На відміну від М. Степико, він вважає, що найбільшу загрозу для сучасної України становлять економічні негаразди, скрутне матеріальне становище основної маси населення. Натомість покликаючись на досягнення соціологів, дослідник стверджує, що своїми економічними орієнтаціями населення Сходу і Півдня України не відрізняється від решти реґіонів. А це означає, що існує один з найважливіших факторів як для консолідації українського суспільства, так і для подолання решти видів суперечностей між його складовими частинами. Не менш актуальними і доречними у цьому плані є міркування Л. Шкляра в розділі „Етнонаціональні аспекти державотворення в Україні" третьої частини праці. Зокрема, автор з-поміж різних причин існування суперечностей однією з головних вважає політизацію етнічного фактора, унаслідок чого відбулася етнополітична консолідація росіян, які на місцях, насамперед у Криму, формують опозиційну, проросійську владу, що діє усупереч Конституції і чинного законодавства України.

Осягнути внутрішні суперечності української нації намагається також О. Карізька. На відміну від попередніх авторів, дослідниця послідовно дотримується позиції необхідности розбудови насамперед соціально-політичної, а не культурно-національної спільности, або, іншими словами, „перетворення різномовних етнічних спільнот в самосвідому своєї гідності політично-культурну спільноту" (С. 81, 83). Щоправда, згодом авторка твердить, що має відбуватися паралельний і взаємозалежний розвиток етнічної та державної української нації. Така непослідовність зумовлена загальними концептуальними підходами, які дослідниця вважає наріжним каменем вивчення відповідних проблем. По-перше, на її думку, розуміння національного як етнічного може призвести до підміни національного націоналістичним, по-друге, абсолютизація етнічного як єдиного чинника в самовизначенні „індивіда як держави" неприпустима (С. 80).

Щодо парадигми дослідження нації як системи, то, на відміну від радянської теоретичної етнологічної школи, авторський колектив більше тяжіє до прихильників прімордіалізму. Вважаючи націю історичною категорією, яка виникає та існує незалежно від волі людей, все ж у її самовизначенні та самоствердженні учені досить часто віддають перевагу суб'єктивним чинникам (самосвідомості, духу, психологічному складові тощо), прімордіальним зв'язкам і культурним цінностям. Безпосереднє підтвердження цього знаходимо у передмові, де значиться: „Багатюща множина суб'єктів, індивідуальних і групових, видів відносин між ними, ситуацій і мовних систем і сонми, сонми значень і смислів культури — це все і є динамічне життя соціуму в його могутній стихійності і невблаганній регульованості. Етнонаціональні системи культурних цінностей відіграють роль беззупинних генераторів життя і універсальних упорядників життєвої стихії" (С. 5). З відповідних позицій розглядаються буттєві виміри функціонування етносу (нації), зокрема українського: геокультурний, господарський, державний, військовий, цивілізаційний, соціально-політичний, духовно-культурний і діаспорно-реґіональний.

При розгляді відповідних вимірів одне з центральних місць посідає з'ясування проблем основ життєдіяльности, що цілком справедливо як з наукового

погляду, так і в межах самої назви колективної праці. Найбільше їх торкається Б. Попов у вже згаданому першому розділі. Зокрема, дослідник чітко розрізняє поняття „життя“ і „діяльність“ та сутнісну відмінність між ними. Спростовуючи марксистське розуміння діяльности як форми виробничо-трудових опосередкувань, автор доводить, що для охоплення усієї соціальної реальности виникає потреба введення у науковий обіг поняття „соціум“ як певного соціально-історичного організму. На його думку, гетерогенну структуру соціуму утворюють дві підсистеми — суспільних форм діяльности (власне суспільство) і сфери життя конкретних індивідів у контексті певних спільностей. Для останніх головне значення має „жива“ творча праця, яка можлива лише в соціально-природній („життєвій“) спільності, тобто етнічній. З цього погляду цілком іншого характеру набуває сама етнічна спільність. Згідно з концепцією Б. Попова, до її унікальних особливостей належать: побутово-первинна кооперація видів діяльности; реалізація зв'язку онто- і філогенезу; особливий емоційний порядок засвоєння культури; сімейно-етнічний осередок життя як середовище початкового періоду онтофілогенетичного процесу має властивості мікрокосму — як соціального, так і природного.

На відміну від загальних соціофілософських тез і положень Б. Попова, значна частина інших співавторів праці побіжно чи спеціально зосереджується на певних аспектах сучасного українського соціуму. Так, уже згадуваний М. Степико намагається спрогнозувати соціальний поступ України в майбутньому і пропонує найприйнятнішу, на його думку, модель організації виробництва — групово-корпоративну. Проблем взаємозв'язків і взаємозалежности життєдіяльности і ментальности українського народу в минулому і тепер торкається В. Огірчук.

Особливо багато місця у рецензованій книжці відведено проблемам культури і етносу (нації). І це цілком закономірно, оскільки і радянські суспільствознавці, зокрема теоретики-етнологи, і прихильники прімордіальної парадигми дослідження спільнот однією з головних етнооб'єднувальних та етнорозмежовувальних ознак і властивостей вважали і досі вважають культуру. Спектр відповідних проблем дуже широкий. Так, В. Піддубний у розділі „Цивілізація і етнос“ першої частини дослідження торкається загальних теоретико-методологічних засад та взаємозв'язків культури з цивілізаціями і етносами, В. Пустотін у розділі „Геокультура нації“ другої частини — аспектів взаємовпливів та взаємозв'язків природно-географічного середовища з культурою, зокрема українського народу, В. Школьняк у розділі „Національні та діаспорні форми української культури“ цієї ж частини та Л. Шкляр у розділі „Культура в контексті державотворення: проблеми наступності і взаємодії“ третьої частини колективної праці зазначених у назвах відповідних розділів аспектів тощо. До речі, при їх аналізі кожен з авторів спирається насамперед на доробок і теоретичні положення тих попередників, які вважає на даний час найприйнятнішими. Наприклад, поняття „цивілізація“ В. Піддубний розглядає з позицій О. Шпенґлера, А. Тойнбі і С. Кримського, на основі чого простежує виникнення та розвиток сучасної техногенної (євроамериканської) цивілізації та визначає місце культури в ній.

В. Пустотін намагається з'ясувати та довести відмінності між поняттями „географічне середовище“, „географічний простір“ та „геокультурний простір“, скориставшись для цього підходами Г. Швебса, М. Данилевського, Л. Гумільова та А. Тойнбі. Відрадно, що з цим нелегким завданням автор упорався досить успішно. Так, після ознайомлення з розвідкою у читача не виникає жодних сумнівів стосовно того, що перше поняття за суттю і внутрішнім змістом значно вужче від другого, тим більше від третього, оскільки не охоплює усіх формотворчих чинників виникнення і розвитку етнічної (національної) культури. На відміну від географічного середовища, географічний простір охоплює також культурне середовище

як його невід'ємний складник. Натомість геокультурний аналіз передбачає дослідження національної культури через подвійну і взаємообумовлену призму: „культура — природне середовище" і „культура — культура". Тобто при застосуванні такого підходу науковець, зокрема етнограф, має з'ясувати не тільки залежність та взаємозв'язок національної культури з природним середовищем, що досить часто було характерним до недавнього часу, а й взаємозалежності — взаємодії етнічної культури з тими культурами, які її оточують. Для більшої наочности дослідник спеціально і досить детально зосереджується на геокультурних центрах, які протягом останнього тисячоліття впливали на становлення і розвиток української національної культури, скориставшись для цього відповідними характеристиками та оцінками М. Грушевського, Є. Маланюка та І. Лисяка-Рудницького. Наголосимо також на тому, що, на відміну від розвідок багатьох інших співавторів колективної праці, розділ В. Пустотіна написано доступною мовою, а виклад матеріалу і думок відзначається послідовністю і логічністю.

В. Школьняк, наголосивши, що в основу методології дослідження українських діаспор можна покласти різні принципи і таким чином досягти різних пошукових результатів, уважає з-поміж них найдоцільнішими принципи „етнічного ксеніанства" і дискретности. На думку вченого, з позицій першого можна краще і легше пояснити спільності та розбіжності між еміґрантським буттям і національною дійсністю, другого — зрозуміти істотну різницю між національним (базовим) і діаспорним (дискретним), насамперед у ділянці свідомости. Якщо точніше, то в процесі історичної еволюції базовий (національний) світогляд зазнає відчутних трансформацій, насамперед у сфері науки, культури, мистецтва і навіть у мисленні. На основі цього автор робить висновок, що „українська культура співвідноситься з діаспорною культурою як частково, наполовину або зовсім інтегрована в іншу структуру базова субстанція, що може підпорядковуватися і підпорядковується дифузійним законам соціумного розмиття" (С. 200). Одним з основних консервантів, який зберігає та відтворює на чужині українську культуру, В. Школьняк уважає національну мову. Таку ж роль відіграє самосвідомість. Власне вони слугують підвалинами етнооб'єднувальних процесів українських груп за кордоном. Використавши для аналізу низку наукових розробок діаспорних учених з різних аспектів життя і діяльности українських еміґрантів та їх наступників, автор стосовно національної та діаспорної форм української метакультури підсумовує: „Спільне — це [...] матеріальні та духовні сутності і символи діаспорного та національного буття, котрі об'єднують, інтегрують, консолідують, зберігають і розвивають розірвану етнокультуру в єдиному цільовому руслі. Діаспорне та національне, пов'язуючись історичною пам'яттю, регіональними смаками, побутовими запитами (релігія, традиції, обряди), стереотипами мислення, вольовими актами співпереживання, спадковим досвідом, етнічною логосферою, встановлює для цих, раніше цілих утворень, правила двосторонньої взаємодії, принципи залежності від колишніх форм і стереотипів, звичок та ідеалів, смаків і потреб" (С. 211—212).

Натомість Л. Шкляр у розділі „Культура в контексті державотворення: проблеми наступності і взаємодії" намагається осягнути та з'ясувати взаємозалежні процеси культурного ренесансу і державотворення у посттоталітарній Україні. Зокрема, учений визначає позитивні й неґативні фактори впливу на відродження національної культури, розглядає можливі оптимальні шляхи її подальшого розвитку та утвердження.

При ознайомленні з рецензованою працею увагу привертає ще один аспект, якого торкаються деякі дослідники. Якщо точніше, то в розвідках час від часу фіґурують поняття „традиційне суспільство" і „традиційна культура". Перше з них

є наріжним каменем культурницької (цивілізаційної) теорії розвитку людських спільнот, насамперед О. Шпенґлера і А. Тойнбі. Стосовно другого, то його активно розробляли і послуговувалися ним переважно радянські, зокрема українські етнологи. На жаль, у книжці вони трактуються досить довільно та неоднозначно. Так, Б. Попов, визнаючи суб'єкти соціального життя і діяльности та ведучи мову про „низьку" народну культуру та високі її „строї", ніби між іншим пише: „Національно-народне життя протилежне, якщо не сказати антагоністичне теоретичній рефлексії, елітарному раціоналізмові. Тут ми маємо справу з двома типологічно відмінними формами культури. Хоча обидві гілки історично походять з традиційної, **народна** [тут і далі виділено нами.— *М. Г.*] культура зберегла з цією останньою [„строями".— *М. Г.*] більше спільного і в певному відношенні також може вважатися **традиційною**" (С. 10). З відповідного тлумачення „народної" і „традиційної" культур важко що-небудь збагнути про їх суть і відмінності між ними. Адже поняття „традиційна культура" в українській науці завжди вважалось синонімом словосполучення „народна культура" в його широкому значенні. У випадку ж виділення стійкого колективного етнодиференціального та етнорозмежовувального „згустка" народної культури, без її елітарної складової, уживалось і досі уживається поняття „традиційно-побутова культура". Саме останнє майже повністю охоплює весь масив „первісної культури" ранніх (докласових) суспільств, про що говорить Б. Попов згодом (С. 10—13).

Довільне і неправомірне трактування поняття „традиційна культура" та пов'язаних з ним явищ трапляється також в інших авторів, які його вживають. Наприклад, В. Піддубний, з'ясовуючи місце влади і сили в системі цінностей техногенних суспільств, наголошує, що „у традиційних культурах [суспільствах.— *М. Г.*] вони розумілись передусім як безпосередня влада однієї людини над іншою" (С. 73). По-перше, позначення такого суспільства терміном „культура" некоректно з погляду прямого значення останнього. По-друге, теза щодо влади і сили у первісному суспільстві надто спрощена і тим самим дискусійна. Невипадково у радянській та зарубіжній історичній, етнологічній та інших галузях науки гуманітарного профілю точилися довготривалі дискусії як з приводу означення такого суспільства, так і стосовно оцінок його внутрішньої структури, організації влади і нормативної бази існування тощо. Власне, вбачаючи велику відмінність між первісним (родово-племінним) суспільством і державою як соціумами (соціальними організмами), теоретики-етнологи запропонували вживати для позначення людських об'єднань першого термін „потестарне суспільство".

У рецензованому дослідженні чимало авторів торкається ще одного важливого аспекту, тісно пов'язаного з феноменом етносу загалом і нації зокрема, і який тепер на устах у багатьох дослідників,— менталітету. Теоретико-методологічні засади вивчення цього явища розглядає О. Нельга у спеціальному (третьому) розділі „Ментально-архетипний зміст етнічного" першої частини книжки. Спираючись на ідею Л. Февра про зовнішні (соціально-економічні) і внутрішні (духовно-психологічні, або культурні) фактори автоматизмів поведінки індивідів і груп та ідею К.-Г. Юнга про колективне несвідоме, автор з'ясовує головний зміст понять „ментальність" та „архетипність" і взаємовідношення етноментальности та архетипности як явищ. Це дало змогу дослідникові зробити скрупульозний аналіз відповідних сторін психологічного життя народу та кілька цікавих і цілком логічних самостійних висновків. По-перше, О. Нельга досить арґументовано і переконливо доводить, що дух етносу, або етноменталітет, є результатом несвідомого опосередкування, вбирання у себе соціальним природного, уможливлюється лише завдяки „ставленню до Природи як до живого єства". По-друге, змістовно етнічна менталь-

ність втілюється у характерні особливості світосприйняття, моральні вимоги, норми та цінності, життєві настрої, типи характеру, форми взаємин, у ставленні до праці та організації побуту тощо. По-третє, архетипність етносу — це дійова матерія його душі, емоцій-почуттів, підґрунтя смислозаданости та смислоцінности існування усіх атомарних (складових) утворень етносу, а самі етнічні архетипи щодо їх змісту — це сукупність душевно-культурних символів та образів етнічного буття. По-четверте, найважливішим результатом архетипного творення етносу є індивідуальна душа етнофора, яка здобуває визначеність і самоцінність як „своє інше" лише в душі іншого етнофора. Тільки завдяки етнічним архетипам кожний етнофор містить у собі як неусвідомлену ознаку належности до свого етнічного цілого і набуває почуття „Ми". Нарешті, на думку вченого, ментальність та архетипність завжди співвідносяться як психічно-зовнішнє та психічно-внутрішнє, тобто як Дух і Душа етносу. Крім того, якщо етноментальність є результатом екстеріозації етносом своєї сутности (духовно-культурним самовиявом етнічної спільности), то архетипність не тільки не усвідомлюється як явище, але й ніколи безпосередньо не проявляється.

Запропонований О. Нельгою погляд на природу походження та зміст двох головних психологічних складових етнічних спільнот повчальний не тільки для психологів, а й для решти науковців, зокрема етнологів. Довільне і некоректне тлумачення понять „менталітет" і „архетипність" та пов'язаних з ними відповідних етнопсихологічних явищ українського народу стали у наш час майже „нормою". На цьому наголошують інші автори книжки. Так, Р. Додонов цілком слушно зауважує, що такі „риси" української ментальности, як „соборність", „державність", „православ'я" та інші, що тепер культивуються, належать не до етнопсихологічних явищ, а до ідеології. На відміну від останньої, ментальність стійка і малорухома, вона не виступає механізмом переведення практичних завдань у сферу суспільної свідомости, що є функцією ідеології (С. 146). Важко не погодитися зі ще однією дуже важливою тезою цього вченого, зокрема стосовно того, що суспільні трансформації спочатку спостерігаються в економіці, потім у політико-правовій системі, ідеології, системі цінностей, і вже наостанку — в ментальності. Тобто зміна менталітету — це довготривалий процес, який охоплює сотні, якщо не тисячі років.

На жаль, аж ніяк не кожний зі сучасних дослідників розуміє це. Так, в уже згаданому шостому розділі „Традиції та інновації у формуванні українського менталітету", автором якого є В. Огірчук, виявляємо дещо інше трактування менталітету, а заодно і його загальної суті. Зокрема, на думку вченого, він „являє собою інтегральну характеристику психічного життя людей певної епохи або культури, котра визначає своєрідність бачення цими людьми навколишньої дійсності і зумовлює специфіку форм реагування і поведінки" (С. 180). Тобто, на відміну від О. Нельги, В. Огірчук не вважає етноменталітет напівавтоматизованою поведінкою груп та індивідів, яка зумовлюється конкретним природним середовищем їх проживання протягом тривалого часу і не залежить від них самих. Такий підхід цілком збігається з позицією, що домінує серед сучасних політологів. Останні часто бажане видають за дійсність, а заодно пропонують цілком суб'єктивні рецепти для поліпшення „інтегративного показника рівня цивілізованого народу", оскільки етноментальні риси підмінюють ідеологічними формами. Об'єктивну природу походження і суть національного характеру, на жаль, фактично ігнорує В. Огірчук, коли для модернізації українського менталітету пропонує розхитувати застарілі традиції та їх критично переглядати, коли вважає, що для сприйняття нових ціннісних орієнтирів необхідно готувати новий світогляд (С. 188). Адже, як відомо, ні

традиції, ні світогляд не належать до етноментальних психологічних явищ. Тому і засоби модернізації українського національного характеру (відновлення мовної і культурної традиції, виховання національної еліти як еталона національної ментальности і мови, розбудова української церкви, системи освіти тощо), які рекомендує дослідник (С. 189—194), очевидно, мало що змінять у цій царині. Такі заходи хіба що позитивно вплинуть на утвердження національної самосвідомости, але не ментальности. У зв'язку з цим від себе додамо: потрібно думати не про зміну ментальности як одну з найконсервативніших властивостей людської природи, що не під силу нікому, а тих умов, при яких найхарактерніші етноментальні риси народу можуть виявитися найповніше і найраціональніше, зокрема і в розбудові та утвердженні незалежної України.

Автори колективної праці торкаються й інших аспектів феномену нації. Але оскільки останні розглядаються переважно з соціофілософських позицій, то в етнологів вони викликають менше зацікавлення. Увагу привертає і те, що дослідники майже зовсім не покликаються на доробок українських народознавців. З-поміж використаної літератури переважають праці філософів, соціологів, істориків, психологів, культурологів, літературознавців тощо. Притому значна, якщо не більша, їх частина належить зарубіжним, насамперед російським ученим. На перший погляд, такий стан зумовлений об'єктивною причиною — браком теоретичних розробок з відповідних проблем в українській етнологічній науці. Однак при ознайомленні з окремими оцінками етнокультурних явищ українського народу, які трапляються в деяких розвідках, стає зрозумілою деяка закономірність такого стану. Так, наприклад, В. Школьняк у розділі „Національні та діаспорні форми української метакультури" при з'ясуванні коренів українського етносу як культурно-історичної спільности спирається на думку не істориків, лінґвістів чи етнографів, а філософа В. Огірчука. У зв'язку з цим запропонована несумісна з наукою теза про те, що „український етнос [...] виник [...] на тлі слов'янських етногруп, увібравши в себе компоненти різнобарвної культури, і являє собою єдину „суперетнічну" цілісність". Далі читаємо ще „крутіші оцінки": „Наявність на території України етнографічних реґіонів — Поділля, Волині, Полісся, Слобожанщини та ін. — свідчить про те, що сучасна українська культура у своїх власних коренях і витоках є поліетнічною, а це засвідчується особливостями архітектури, побуту, системою обрядів і традицій, мовними діалектами, стереотипами тощо" (С. 200). Уважне прочитання процитованого засвідчує не власні корені і витоки українського народу та його культури, а необізнаність В. Огірчука, якому належить відповідна думка, та і В. Школьняка, який покликається на неї, з розробками таких теоретичних проблем, як етногенез, внутрішня ієрархія етносу, етнографічна група, етнографічний реґіон тощо, яких етнографи, зокрема українські, торкалися неодноразово.

Не меншою „ориґінальністю" відзначається трактування дійсности українського села І. Моїсеєва у розділі „Просторово-часовий континуум української культури (смисловий універсум української культури)": „Наші села з XIX ст. були „великими родинами", мали етнофольклорні відмінності, це був релікт родової спільности, спілкувальний суб'єкт. Заміж в інше село — то вже чужина. Дитячий казковий світ чітко маркує околицю як межу, за якою — потойбіччя, інобуття, повне зловісних сил. Приблизно на початок XX ст. сільські топоси розмикаються, утворюючи більш осяжні локуси — рідний край, Батьківщина, Україна" (С. 131). Безперечно, при дослідженні етнокультурних явищ кожний учений має право на власну думку. Але при ознайомленні з подібними тезами запитань виникає завжди значно більше, ніж є відповідей. У таких випадках очевидним є також і те,

що елементарну необізнаність з дійсністю не замінять ніякі, навіть „найкучерявіші“ фрази. Це стосується не тільки філософії, а й будь-якої іншої науки, якщо вона до таких належить.

Отже, розглянувши ключові аспекти феномену нації, які є в центрі уваги авторського колективу рецензованої праці, варто зробити декілька узагальнень. По-перше, плюсом слід вважати, безперечно, те, що націю дослідники розглядають як систему і з позиції її багатовимірности. По-друге, прорецензована праця наочно засвідчує пошуки українськими ученими-теоретиками нових власних підходів та концепцій у науковому дослідженні цієї спільности. По-третє, їх спроби подолання застарілих тез і положень щодо етносу і нації як спільнот, які домінували ще донедавна, насамперед у філософії, теж мають неабияке наукове і суспільно-політичне значення. Заодно ж виявлені у розвідках розбіжності та очевидні суперечності у визначенні основних категорій і понять, довільне (суб'єктивне) трактування окремих етнонаціональних та етнокультурних явищ, у тому числі з історії українського народу тощо, дають підстави для висновку, що українська теоретична наука з порушених у колективній монографії проблем перебуває поки що лише на стадії становлення, перших кроків самостійного розвитку. Але, незважаючи на це, появу будь-якого подібного видання потрібно тільки вітати, а його найцінніші здобутки якнайактивніше залучати у науковий обіг, зокрема й української етнографії та суміжних з нею наукових дисциплін.

Михайло ГЛУШКО

Лемківщина. У 2-х томах. Т. 1. Матеріальна культура / Відп. редактор Юрій Гошко.— Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999.— 360 с.

Серед доволі значної кількости видань останніх років, які підготував Інститут народознавства НАН України, є й рецензована нами книжка. Вона присвячена проблемам реґіональної етнології, основним об'єктом дослідження яких є матеріальна культура Лемківщини.

Відразу зауважимо, що реґіональні студії, які часто не були і не є модним напрямом досліджень у науці XIX—XX ст. (це торкається і світових досліджень), мають майже двохсотлітню традицію, у тому числі в Україні. Звісно, не всім реґіонам щастило на докладне дослідження. Як правило, об'єктом ставав або якийсь особливий, або найтиповіший реґіон — переважно той, історія якого відбувалася „по плетиву етнічних, конфесійних, культурних, політичних і популярних зараз міжцивілізаційних зв'язків“[1]. Утім, Інститут народознавства НАН України та установи, які він успадкував, має під цим оглядом уже певну традицію. Ним самим або у співпраці з іншими інституціями підготовлені, наприклад, такі видання, як „Бойківщина. Історико-етнографічні дослідження“ (1983), „Гуцульщина. Історико-етнографічні дослідження“ (1987), „Полесье. Материальная культура“ (1988) та інші. Рецензовану працю „Лемківщина“ також можна віднести до цієї серії. Вона задумана як двотомне видання: Т. 1 — Матеріальна культура, Т. 2 — Духовна

[1] Гийдел Е. Carpatica — Карпатика: видання Інституту карпатознавства (1992—2001) // Український гуманітарний огляд.— К., 2001.— Вип. 5.— С. 299.

що елементарну необізнаність з дійсністю не замінять ніякі, навіть „найкучерявіші“ фрази. Це стосується не тільки філософії, а й будь-якої іншої науки, якщо вона до таких належить.

Отже, розглянувши ключові аспекти феномену нації, які є в центрі уваги авторського колективу рецензованої праці, варто зробити декілька узагальнень. По-перше, плюсом слід вважати, безперечно, те, що націю дослідники розглядають як систему і з позиції її багатовимірности. По-друге, прорецензована праця наочно засвідчує пошуки українськими ученими-теоретиками нових власних підходів та концепцій у науковому дослідженні цієї спільности. По-третє, їх спроби подолання застарілих тез і положень щодо етносу і нації як спільнот, які домінували ще донедавна, насамперед у філософії, теж мають неабияке наукове і суспільно-політичне значення. Заодно ж виявлені у розвідках розбіжності та очевидні суперечності у визначенні основних категорій і понять, довільне (суб'єктивне) трактування окремих етнонаціональних та етнокультурних явищ, у тому числі з історії українського народу тощо, дають підстави для висновку, що українська теоретична наука з порушених у колективній монографії проблем перебуває поки що лише на стадії становлення, перших кроків самостійного розвитку. Але, незважаючи на це, появу будь-якого подібного видання потрібно тільки вітати, а його найцінніші здобутки якнайактивніше залучати у науковий обіг, зокрема й української етнографії та суміжних з нею наукових дисциплін.

Михайло ГЛУШКО

Лемківщина. У 2-х томах. Т. 1. Матеріальна культура / Відп. редактор Юрій Гошко.— Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999.— 360 с.

Серед доволі значної кількости видань останніх років, які підготував Інститут народознавства НАН України, є й рецензована нами книжка. Вона присвячена проблемам реґіональної етнології, основним об'єктом дослідження яких є матеріальна культура Лемківщини.

Відразу зауважимо, що реґіональні студії, які часто не були і не є модним напрямом досліджень у науці XIX—XX ст. (це торкається і світових досліджень), мають майже двохсотлітню традицію, у тому числі в Україні. Звісно, не всім реґіонам щастило на докладне дослідження. Як правило, об'єктом ставав або якийсь особливий, або найтиповіший реґіон — переважно той, історія якого відбувалася „по плетиву етнічних, конфесійних, культурних, політичних і популярних зараз міжцивілізаційних зв'язків“[1]. Утім, Інститут народознавства НАН України та установи, які він успадкував, має під цим оглядом уже певну традицію. Ним самим або у співпраці з іншими інституціями підготовлені, наприклад, такі видання, як „Бойківщина. Історико-етнографічні дослідження“ (1983), „Гуцульщина. Історико-етнографічні дослідження“ (1987), „Полесье. Материальная культура“ (1988) та інші. Рецензовану працю „Лемківщина“ також можна віднести до цієї серії. Вона задумана як двотомне видання: Т. 1 — Матеріальна культура, Т. 2 — Духовна

[1] Гийдел Е. Carpatica — Карпатика: видання Інституту карпатознавства (1992—2001) // Український гуманітарний огляд.— К., 2001.— Вип. 5.— С. 299.

культура (цей том ще не опублікований). Видання підготував порівняно великий авторський колектив науковців різних профілів і спеціалізацій з української етнології двох країн — України і Словаччини. Авторами є дослідники трьох наукових інституцій (усього 19 осіб): Інституту народознавства НАН України, Музею українсько-руської культури в Свиднику та Науково-дослідницького факультету ім. П.-Й. Шафарика у Пряшеві. Провідною інституцією у підготовці видання був Інститут народознавства НАН України.

Немає найменшого сумніву, що поява цієї книжки є певним етапом у дослідженні цього етнографічного терену і реґіональної історії України, а заодно й досліджень реґіональної тематики названих інституцій. У ній порушуються питання, які досі у такому обсязі ніколи не ставились, з'ясовуються або є намагання з'ясувати (до речі, навіть постановка питання є часто у таких ситуаціях також вагомим кроком) велику кількість етногосподарських, побутових і історико-географічних явищ, зокрема такі, що вивчались фраґментарно і неповно або висвітлювались і трактувались необ'єктивно. Тут дані прямі оцінки питань з історії Лемківщини у контексті загальної історії України, а передусім розвитку матеріальної культури краю.

Книжка зачіпає велику кількість проблем, пов'язаних з розвитком матеріальної культури Лемківщини. Аби уявити обсяг порушених у ній питань, достатньо подати хоч би назви розділів і параграфів, що увійшли до неї. Цей обсяг доволі значний, а питання, які ставляться, багатоаспектні. Відкриває книжку розділ **„З історії Лемківщини“**. До нього входять такі параграфи:

1. Історіографія етнографічного дослідження Лемківщини.
2. Основні історико-територіальні райони Лемківщини.
3. Фізико-географічна характеристика Лемківщини.
4. Населення Лемківщини.
5. Антропологічні особливості населення Лемківщини.
6. Походження етноніма „лемки“ та назви їх краю.
7. Особливості лемківського говору.
8. Минуле Лемківщини.
9. Визвольний рух (збійництво) на Лемківщині в XVII ст.
10. Культурно-освітні організації та політичні партії на Лемківщині.
11. Антинародна діяльність москвофілів на Лемківщині.
12. Талергофська трагедія.
13. Лемківські республіки 1918—1920 рр.
14. Німецько-фашистська окупація Польщі та колишньої Чехословаччини.
15. УПА. Депортація лемків.

Далі йдуть два розділи, присвячені матеріальній культурі Лемківщини:

Господарство

16. Промисли і торгівля.
17. Відхожі промисли, заробітчанство, міграція.
18. Хліборобство.
19. Традиційне скотарство лемків.
20. Лісорубство і сплав лісу.
21. Засоби зв'язку і транспорту.
22. Допоміжні види господарських занять.

Основні галузі матеріальної культури

23. Сільські поселення на Лемківщині.
24. Двір.
25. Житло та його внутрішнє планування. Екстер'єр.
26. Інтер'єр житла. Традиційні меблі.
27. Промислові будівлі лемківського села.
28. Лемківська сакральна архітектура.
29. Одяг.
30. Харчування лемків.

Поданий перелік розділів і параграфів свідчить про задум авторського колективу якнайповніше висвітлити вміст матеріальної культури Лемківщини і її особливості.

Що, власне, стало причиною і спонукало підготовку видання про матеріальну культуру Лемківщини? Очевидно, не лише згадана традиція праці над реґіональною етнографією. Тим більше, що ця частина давньоукраїнських земель активно досліджувалася по обидва боки Карпат і має значний історіографічний доробок. Лемківщина, починаючи з XIX ст., стала об'єктом наукових досліджень українських, польських, чеських, словацьких і навіть румунських науковців. Крім того, вона, за словами редактора видання, чи не „найбільша з-поміж усіх етнічних груп українського народу" (С. 7).

На підготовку праці вплинуло декілька чинників. Насамперед це брак однієї узагальнюючої історико-етнографічної праці про терени Лемківщини, в якій би поєднувалось багатопланове висвітлення по можливості усіх найважливіших питань матеріальної (і духовної також) культури. За задумом авторського колективу вона повинна дати об'єктивну характеристику досліджуваної етнографічної групи і показати усі реґіональні особливості господарського укладу життя і побуту населення. Іншим важливим питанням, яке постало перед колективом авторів, є визначення території історичного розселення лемків на різних часових етапах. Це питання, на жаль, трактоване нині неоднозначно. Водночас не можна на сучасному рівні наукової думки вивчати ізольовано північну та південну частини Лемківщини, „забуваючи про те, що під оглядом національним, релігійним, господарським вони обидві творять одну нерозривну цілість, хоч із деякими незначними відмінностями у матеріальній і духовній культурі, які були запозичені від сусідніх етносів" (С. 8). Зауважимо також, що донедавна, принаймні в українській науці, було небажаним серйозно займатися вказаними питаннями — з одного боку, тому що це стосувалось уже зарубіжжя, а з другого — у сторожів від науки ще свіжим був присмак акції „Вісла", яку інспірували комуністичні режими Польщі та СРСР.

Вплинула на необхідність підготовки книжки також різноманітна література про Лемківщину, яка з'являлась (і, на жаль, з'являється досі) у сусідніх країнах і яка містить необ'єктивні оцінки історичного минулого лемків. Дехто з її авторів навіть намагається стверджувати, що лемки не є частиною українського етнічного континууму. І дуже часто для виправдання колоніальної політики колишніх режимів висувається теза про „неслов'янське, змішане з волоським походження лемків", або що територія історичної Лемківщини у ранньослов'янську епоху „була заселена поляками та словаками" (С. 7).

Чи можна твердити, що автори та редакційна колегія виконали поставлене перед собою завдання, підготувавши рецензовану книжку про матеріальну куль-

туру Лемківщини? І так, і ні. Так, бо авторський колектив зумів заторкнути порівняно велику кількість питань, пов'язаних з розвитком матеріальної культури Лемківщини, які раніше в такому обсязі не ставились або ставились дуже принагідно. Безперечно, не всі прогалини заповнені й не всі питання вичерпно висвітлені, проте сама постановка питання про таку багатоманітну матеріальну культуру лемків говорить сама за себе.

Значним досягненням авторського колективу є також те, що у книжці вперше обговорюється спільна матеріальна культура обох частин лемківських теренів (по обидва боки Карпат). До вдалих авторських знахідок належать паралелі в оцінках явищ матеріальної культури (шкода, що нечастими є порівняння з іншими українськими реґіонами), добрий ілюстративний матеріал. Щодо висвітлення конкретних питань, то хочеться окремо відзначити задовільний рівень таких параграфів, як: „Хліборобство" (С. Павлюк); „Засоби зв'язку і транспорту" (М. Глушко); „Сільські поселення на Лемківщині"; „Двір" (Р. Сілецький, М. Сополига); „Житло та його внутрішнє планування. Екстер'єр" (В. Сивак); „Інтер'єр житла. Традиційні меблі" (В. Сивак, М. Сополига); „Лемківська сакральна архітектура" (Я. Тарас), „Одяг" (Г. Стельмащук, Г. Худик, Д. Дмитриків). Вміщені у книжці тексти стосовно названих питань демонструють цілком достатній рівень осягнення авторами тем, даючи відповідь на низку досі не досліджуваних ділянок матеріальної культури. Загалом, і це потрібно особливо підкреслити, більш фактологічно опрацьована південна (словацька) частина Лемківщини, порівняно з північною. І це зрозуміло, бо предмети матеріальної культури північної частини в ареалі назавжди втрачені (використано переважно музейні колекції і дані літератури), а південної донині культивуються і піддаються „польовому" обстеженню.

Що ж стосується висловленого нами „ні", то маємо на увазі передовсім сутність викладу змісту параграфів. Низка текстів написана тільки на базі літератури, без сліду творчого підходу, в жанрі радше компілятивному (основою для написання параграфа „Фізико-географічна характеристика Лемківщини" була лише одна публікація). Ті параграфи, матеріали яких можуть стосуватись, наприклад, XVI—XVIII, а також раніших століть, писані, за невеликими винятками, без прямого використання ориґінальних джерел. Прикро, але факт, що у більшості параграфів книжки немає відповідних висновків, які засвідчували б дослідницький процес автури. Часті переліки праць попередників аж ніяк не дають відповіді на поставлені питання — вони відображають у кожному окремому випадку всього-на-всього історіографію питань. Звичайно, без літератури не можна обійтись, але її використання повинно стосуватись певного засновку у висвітленні того чи іншого питання або підтверджень чи заперечень відповідних тез попередньої літератури. Про те, що Я. Головацький обговорює належність ряду сіл, проводить етнографічні межі поширення лемків у 1843 р. (С. 23) — це одна річ, а зовсім інше, як сьогодні дослідники бачать це питання для того часу на основі аналізу джерел (як переконуємось, не завжди можна вірити старій літературі) і якою була динаміка цього явища (за джерелами) у наступні роки. Пропонований метод оцінки вказує, на жаль, лише на статику питань, показ того, що вже відоме, і не засвідчує аналізу стану дослідження проблеми та нових дослідницьких здобутків. Якщо останнього немає, то це вказує, з одного боку, на те, що не відбувся поступ у розв'язанні проблеми (така книжка лише нагадує про проблему), а з другого —пропоновані вступні розділи, які окреслюють мету і завдання видання, залишаються лише декларацією. Утім, часто різні упущення у викладі змісту замінюються у монографічних дослідженнях розгорнутими висновками наприкінці книжки. Але в нашому випадку таких висновків також немає і навряд чи їх слід сподіватись стосовно матеріальної культури у наступному томі, присвяченому духовній культу-

рі. У зв'язку з цим цілком непереконливою для нашого часу комунікацій є теза про розпорошеність авторського колективу (Львів, Свидник, Пряшів), яка „спричинилась до написання деяких розділів у загальних рисах" (С. 8). Проблема, напевно, полягає в іншому.

Утім, які б не виникали зауваження і побажання, що стосуються нашого заперечення, тобто слова „ні", книжка як культурне явище відбулася. Громадськість цікавиться усім, що стосується історичного минулого Лемківщини, в тому числі й рецензованою працею. Вона сприйнята. І цього досягнуто не тільки завдяки фактології, але насамперед долі самого краю. Нині, як відомо, досліджуваного реґіону як історичної цілости (зокрема, його частини на північ від Карпат) ні теоретично, ні практично не існує. У зв'язку з цим пропонована читачеві книжка є також символом пам'яти про цей край, а заодно й про його матеріальну культуру та її творців. Вона, ставлячи собі за мету повернутись до минулого і ввібрати у себе його етнографічні рештки, певною мірою узагальнює матеріал і широко ілюструє ориґінальні пам'ятки матеріальної культури Лемківщини.

До зауважень щодо змісту (а також структури праці) можна віднести зайве оформлення у томі, присвяченому матеріальній культурі, окремого розділу „З історії Лемківщини". Якщо він мав слугувати для обох томів, то це треба було принаймні обумовити, оскільки він містить матеріал, який у своїй основі стосується проблем духовної культури. Проблеми мови (йдеться про „Особливості лемківського говору") або „Культурно-освітні організації та політичні партії на Лемківщині" чи „Талергофська трагедія" тощо є предметом дослідження аж ніяк не матеріальної культури краю. Його, мабуть, доречно було пересистематизувати і віднести до вступу, або включати до другого тому двотомника, який представляє духовну культуру лемків, а не навпаки. Крім того, через таке розміщення матеріалу у двотомнику виникає загроза, що питання мови, суспільно-громадських явищ, різних історичних подій можуть не потрапити у том, присвячений духовній культурі, у якому читач саме їх і шукатиме.

При незаперечно значній насиченості кола питань, що прямо чи опосередковано торкаються матеріальної культури, доводиться констатувати брак у книжці належного опрацювання предметів гончарства і їх центрів на Лемківщині, каменярства (пор.: Лопаткевич Т. і М. Мала сакральна архітектура на Лемківщині.— Нью-Йорк, 1993). Залишилось також відкритим питання про характер житла міст і містечок, сільську побутову архітектуру, зокрема у північній частині Лемківщини. Такі поширені у лемків заняття, як рибальство, полювання, бджолярство, варто було б науково розширити і виділити окремими параграфами, замість того, щоб об'єднувати у надуманий розділ „Допоміжні господарські заняття". Неповними (власне, лише інформативними) є відомості про гутництво, обробку заліза, шкіряні промисли тощо.

При докладному аналізі книжки нами зауважено і таку загальну „деталь", як брак однієї науково-редакційної руки для усієї праці. Це стосується і згаданого добору тематики, і вичерпного висвітлення поставлених у ній питань. Через відсутність продуманої наукової редакції у текст про походження етноніма „лемко", „лемки" потрапляють цілком зайві висловлювання з історичної географії лемків, які нічого не говорять про етимологію назви — етноніма (С. 44). Не відомо, що, власне, означає фраза „на підставі діалекту „лем". Мабуть, ідеться про лемківський говір, який ніколи й ніким не називався діалектом „лем" (С. 25). І ще: чи варто було у назвах усіх параграфів розділу „З історії Лемківщини" повторювати слово „Лемківщина", адже й так відомо, що йдеться саме про цей етнографічний реґіон, а не якийсь інший. Водночас доводиться зауважити, що книжка не

позбавлена окремих технічних помилок, які особливо супроводжують польськомовні тексти (насамперед слова з літерами „ę“, „ą“, „ń“, „ś“). Крім того, відомий етнограф Олександр Кочубинський чомусь фігурує у тексті як „А. Кучубинський“ (С. 25—26), а прізвище діалектолога Василя Латти у ряді випадків надруковане як В. Лашта (С. 25—26, 35). Знаходимо тут також невідомий на Сяноччині повіт „Новосяноцький“ (С. 35). Село у Кросненському повіті називається Бонарівка, а не Боднарівка (С. 81), не уніфіковане у багатьох випадках написання посилань на літературу (пор.: С. 25 і 45 та ін.). Сподіваємось, що принаймні у другому томі побачать світ іменний і географічний покажчики до цього видання.

Такою у загальних рисах є рецензована книжка „Лемківщина... Матеріальна культура“, яку свого часу рекомендувала до друку Вчена рада Інституту народознавства НАН України. Вона на сьогодні є чи не останнім найґрунтовнішим дослідженням про цей значною мірою втрачений етнографічний реґіон. Якщо її завданням було у загальній формі нагадати про матеріальну культуру на зазначеній території, то можна вважати, що авторському колективу це вдалося. Якщо ж робота претендує на наукове дослідження, то, на жаль, цієї мети вона не досягла повні. У цьому контексті, мабуть, не помилимось, якщо скажемо, що праця про історію цього краю, незважаючи на все зроблене, мусить тривати далі. Сьогодні, очевидно, вона має знайти віддзеркалення в об'єднанні різних зусиль, що ґрунтуються на необхідності уже зробленого (вичерпно і невичерпно), доповнювати, розвивати, а заодно й продовжувати працею інших. Ще Ф.-М. Вольтер зазначав, що „найкорисніші ті книжки, які спонукують читача доповнювати їх“. Рецензована нами книжка стоїть у цьому ряду.

Олег АНТОНОВИЧ

Федір Соловій. Повстанський мартиролог Стрийщини. 1930—1950.— Стрий: Щедрик, 1999.— 410 с.

Дедалі більше наших небайдужих особистостей не лише усвідомлює, але й безпосередньо береться за підготовку біографічних довідників енциклопедичного типу про полеглих у боротьбі за соборність і незалежність України в період від кінця 1930-х — до початку 1960-х рр. А саме на той час припадає найвище піднесення національно-визвольного руху і найбільша кількість жертв, якими оплачено право на власну державність.

Вшановували і увічнювали своїх героїв ще самі українські повстанці в 1940-х рр., складаючи короткі життєписи полеглих друзів. Інколи оформляли їх у спеціальні теренові збірники. Тут достатньо згадати хоч би найважливіші з дотичних рукописних і друкованих праць: „Список упавших героїв Української революції в боротьбі з московсько-більшовицьким окупантом за час від 13.3.1944 р. до 31.12.1948 р.“ на Тернопільщині[1] та „Повстанські могили: Пропам'ятна книга

[1] Тернопільщина: Список упавших героїв Української революції в боротьбі з московсько-більшовицьким окупантом за час від 13.3.1944 р. до 31.12.1948 р. Підпільний збірник життєписів полеглих Тернопільської округи, 1949 // Літопис Української Повстанської Армії.— Торонто, 1985.— Т. 11.— 248 с.

позбавлена окремих технічних помилок, які особливо супроводжують польськомовні тексти (насамперед слова з літерами „ę“, „ą“, „ń“, „ś“). Крім того, відомий етнограф Олександр Кочубинський чомусь фіґурує у тексті як „А. Кучубинський“ (С. 25—26), а прізвище діалектолога Василя Латти у ряді випадків надруковане як В. Лашта (С. 25—26, 35). Знаходимо тут також невідомий на Сяноччині повіт „Новосяноцький“ (С. 35). Село у Кросненському повіті називається Бонарівка, а не Боднарівка (С. 81), не уніфіковане у багатьох випадках написання посилань на літературу (пор.: С. 25 і 45 та ін.). Сподіваємось, що принаймні у другому томі побачать світ іменний і географічний покажчики до цього видання.

Такою у загальних рисах є рецензована книжка „Лемківщина... Матеріальна культура“, яку свого часу рекомендувала до друку Вчена рада Інституту народознавства НАН України. Вона на сьогодні є чи не останнім найґрунтовнішим дослідженням про цей значною мірою втрачений етнографічний реґіон. Якщо її завданням було у загальній формі нагадати про матеріальну культуру на зазначеній території, то можна вважати, що авторському колективу це вдалося. Якщо ж робота претендує на наукове дослідження, то, на жаль, цієї мети вона не досягла повні. У цьому контексті, мабуть, не помилимось, якщо скажемо, що праця про історію цього краю, незважаючи на все зроблене, мусить тривати далі. Сьогодні, очевидно, вона має знайти віддзеркалення в об'єднанні різних зусиль, що ґрунтуються на необхідності уже зробленого (вичерпно і невичерпно), доповнювати, розвивати, а заодно й продовжувати працею інших. Ще Ф.-М. Вольтер зазначав, що „найкорисніші ті книжки, які спонукують читача доповнювати їх“. Рецензована нами книжка стоїть у цьому ряду.

Олег АНТОНОВИЧ

Федір Соловій. Повстанський мартиролог Стрийщини. 1930—1950.— Стрий: Щедрик, 1999.— 410 с.

Дедалі більше наших небайдужих особистостей не лише усвідомлює, але й безпосередньо береться за підготовку біографічних довідників енциклопедичного типу про полеглих у боротьбі за соборність і незалежність України в період від кінця 1930-х — до початку 1960-х рр. А саме на той час припадає найвище піднесення національно-визвольного руху і найбільша кількість жертв, якими оплачено право на власну державність.

Вшановували і увічнювали своїх героїв ще самі українські повстанці в 1940-х рр., складаючи короткі життєписи полеглих друзів. Інколи оформляли їх у спеціальні теренові збірники. Тут достатньо згадати хоч би найважливіші з дотичних рукописних і друкованих праць: „Список упавших героїв Української революції в боротьбі з московсько-більшовицьким окупантом за час від 13.3.1944 р. до 31.12.1948 р.“ на Тернопільщині[1] та „Повстанські могили: Пропам'ятна книга

[1] Тернопільщина: Список упавших героїв Української революції в боротьбі з московсько-більшовицьким окупантом за час від 13.3.1944 р. до 31.12.1948 р. Підпільний збірник життєписів полеглих Тернопільської округи, 1949 // Літопис Української Повстанської Армії.— Торонто, 1985.— Т. 11.— 248 с.

впавших на Полі Слави вояків Української Повстанської Армії — Захід VI Воєнної Округи „Сян" Тактичних Відтинків „Лемко", „Бастіон", „Данилів" (1944—1946)"[2].

Увага нашої патріотичної громадськости до проблеми збирання і оприлюднення таких матеріалів виявилася і в численних публікаціях націоналістичної підпільної преси та тисячах переважно невеликих і неповних локальних матеріалів подібного змісту на сторінках міських, районних, обласних і всеукраїнських газет і журналів у період відновленої незалежности[3]. Правда, у них домінують не життєписи, а списки з переліком імен і прізвищ, які мало що говорять читачам.

Кілька років теоретично і на практиці розроблялися наукові принципи збирання дотичних матеріалів, їх класифікації і систематизації відповідно до сучасних можливостей і потреб. Для широкої популяризації і актуалізації цієї невідкладної наукової справи, починаючи з 2 грудня 1995 р. газета „Шлях перемоги" тривалий час друкувала „Повстанський мартиролог Сколівщини"[4]. Одначе, через якісь незрозумілі причини, головно ж під тиском екзальтованих графоманів, 8 травня 1997 р. публікацію було перервано. Мовляв, „це треба видавати окремою книгою, а не займати місце в газеті". Та головне усе-таки було зроблено. Тисячі людей одержали орієнтовний зразок, як доцільно писати й систематизувати біографічні довідники такого типу. Після того робота в різних районах України у цьому напрямі дещо пожвавилась. Але переважно вона й далі обмежується одним чи кількома сусідніми селами.

Апробований у такий спосіб матеріал остаточно підготовлено і видано у 1996 р. як найбільшу за обсягом складову гуртової монографії „Сколівщина". У цій книжці він побачив світ під тією ж назвою, що й у газеті „Шлях перемоги",— „Повстанський мартиролог Сколівщини"[5]. Відтак на цій основі опрацьовано і надруковано спеціальний інструктивно-методичний науковий порадник „Як підготувати повстанський мартиролог району"[6]. Метою двох останніх із названих видань, окрім усього іншого, було полегшення роботи аматорів і дослідників-початківців. Використав їх і лікар Федір Соловій, працюючи над книжкою „Повстанський мартиролог Стрийщини". І не лише в структурі видання.

Про важливість і невідкладну потребу цієї подвижницької патріотичної праці Ф. Соловія мені доводилося виступати в пресі[7] ще тоді, коли його „Повстанський мартиролог Стрийщини" з апробаційною метою друкувався на сторінках районної газети „Рідне поле".

Автор протягом 1994—1999 рр. здійснив велику збирацьку роботу, ходячи село за селом Стрийського району, шукав людей і записував від них те, що вони зберегли у своїй пам'яті про незламних лицарів волі й чести України, які загинули у героїчній визвольній боротьбі з російськими, німецькими, польськими, угор-

---

[2] Повстанські могили: Пропам'ятна книга впавших на Полі Слави вояків Української Повстанської Армії — Захід VI Воєнної Округи „Сян" Тактичних Відтинків „Лемко", „Бастіон", „Данилів" (1944—1946) / Зібрав і до друку підготував Євген Місило.— Варшава; Торонто, 1995.— Т. 1.— 402 с.

[3] Докладніше див.: Дем'ян Г. Як підготувати повстанський мартиролог району.— К., 1998.— С. 3—4.

[4] Повстанський мартиролог Сколівщини / Зібрав і впорядкував Григорій Дем'ян // Шлях перемоги.— 1995.— 2 груд.— Ч. 47 (2171).

[5] Повстанський мартиролог Сколівщини / Зібрав і впорядкував Григорій Дем'ян у 1989—1996 рр. // Сколівщина.— Львів, 1996.— С. 301—725.

[6] Дем'ян Г. Як підготувати повстанський мартиролог району.

[7] Дем'ян Г. Друкується „Повстанський мартиролог Стрийщини" // Шлях перемоги.— 1997.— 19 лист.

ськими, румунськими і чеськими окупантами та їхніми колаборантами і сателітами. Дуже часто йому передавали свої записи місцеві сільські й міські збирачі таких матеріалів. Переважно це були самі учасники повстанського руху ОУН і УПА або їхні родичі та друзі. Шкода лише, що автор-упорядник не подав належним чином, хто і що конкретно з таких людей передав йому для використання у книжці, а лише зробив перелік їхніх імен і прізвищ (С. 10—16), які практично майже нічого не говорять читачеві. Таким способом Ф. Соловій зробив сам собі кривду, бо не відомо, котрий матеріал у книжці є власне його, а що зробили інші люди, чи він з ними разом.

Одначе найголовніше і найважливіше те, що зібрано й опубліковано в одному виданні короткі життєписи 1826 повстанців Стрийщини та 94 з-поза її меж, які загинули в різних населених пунктах району. І хоч матеріали не всі точні та й неповні, вони є вагомим внеском у національну історичну науку. Їх значення великою мірою збільшується тим, що людей, які ще зараз можуть подавати відносно багату інформацію про рідних і знайомих, з кожним днем стає усе менше. Треба враховувати, що наймолодшим з них уже понад 70 років. Тому за виконану працю Ф. Соловію та його кореспондентам українська нація назавжди залишиться вдячною.

Такі подвижники потрібні в кожному районі України, де велася повстанська боротьба ОУН і УПА. Подібних книжок необхідно протягом найближчих років підготувати й видати не менше 120. Тільки таким чином можна врятувати від забуття подвиги і жертви сотень тисяч наших національних героїв. Треба усвідомити, що навіть при максимальному використанні усього комплексу збережених документальних джерел і літератури можна встановити лише приблизно одну третину імен і прізвищ загиблих патріотів. Та й відомості про них переважно скупі й фраґментарні. А в пам'яті людей таких матеріалів принаймні в три—чотири рази більше, якщо враховувати лише персоналії.

Дуже велику справу зробив Ф. Соловій і тим, що зібрав і опублікував у своїй праці 338 світлин українських повстанців, їхніх могил, окремих меморіальних будинків і пам'ятників, сцен різних урочистостей, що влаштовуються на честь полеглих тощо. Це теж неоціненні документи визвольного руху, які збережуть для прийдешніх поколінь образи найкращих синів і дочок славетного краю. Збільшують наукову вартість і вдало відібрані та надруковані письмові документальні матеріали і пам'ятки публіцистичного змісту. Звичайно, їх цінність була б значно більшою, якби автор оформив належним чином покликання на використані джерела та літературу.

Для повноцінного мартирологічного видання необхідно виявити, вивчити, систематизувати і скрупульозно опрацювати такі основні групи джерел і літератури: 1) записані давніше і спеціально зібрані для підготовлюваного дослідження спогади сучасників та рідних; 2) залишки підпільних націоналістичних документальних рукописних і друкованих матеріалів; 3) інформацію з метрикальних книг про народження і смерть, що зберігаються у рагсах (колишніх загсах); 4) слідчі та інші справи архівів Служби безпеки України та відповідних управлінь Міністерства внутрішніх справ; 5) дотичні комплекси документів, що є в обласних і столичних архівах, а також у приватних колекціях осіб, наукових і освітніх закладів, музеїв тощо; 6) максимальну кількість усього, що друкувалося на цю тематику в періодичній пресі й книжках України та в еміґрації, у тому числі й районних і міських газетах.

Ф. Соловій з того всього практично опрацював тільки першу групу. Друковані матеріали — хіба принагідно і дуже мало. Не завжди заглядав навіть до тих

видань, які мав під руками. Як приклад можна назвати нарис про курінного командира УПА Михайла Ґуштака — „Євгена“, надрукований у книжці „Хвилі Стрия“[8]. При порівнянні цієї публікації з біографічною довідкою Ф. Соловія (С. 115—116) стає прикро за такий недогляд. Не вказано точної дати його смерти і місця поховання. Навіть першу літеру прізвища повстанського командира подано чомусь як „Г“, а не „Ґ“. І цих усіх упущень легко було б уникнути, звернувшись до названої публікації.

Дуже шкода також, що маючи поряд Стрийський міський і районний рагси, автор не попрацював у них і не уточнив дат народження основної частини старшин і стрільців УНС, УПА, СКВ, членів і провідників ОУН та їхніх численних симпатиків. У цих же документах є сотні точних записів з кінця 1930-х — першої половини 1940-х рр. про смерть учасників національно-визвольного руху. На жаль, їх теж не використано, хоч про раціональність і необхідність цієї частини роботи з автором мовилося неодноразово.

Наскільки важливі документальні матеріали про полеглих борців ОУН і УПА зі Стрийщини можна було використати без особливих труднощів, свідчить, зокрема, „Список упавших за час від 1. І до 30. IX. 48 р.“, який склав 14 травня 1949 р. учасник збройного підпілля ОУН „Андрій“. Його копії зберігаються у фондах Музею визвольних змагань Прикарпатського краю в Івано-Франківську, Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України, а також у приватному архіві автора цієї рецензії. Враховуючи виняткову науково-історичну вартість названого документа, далі подаємо його повний текст.

„Район Стрий. Слава Україні!

Список упавших за час від 1. І до 30. IX. 48 р.

7.І. — „Сулима“, стрілець при районі*. Впав у с. Дашава.

7.І. — „Тарас“ (Канюга Іван), стрілець при районі. Впав у с. Дашава.

8.І. — „Вишневий“, станичний с. Дуліби. Вбив лейтенанта МВД, знищив всі організаційні документи, годинник, чоботи і вартісні речі. Після цього застрілився.

14.І. — „Ярко“ (Сорока Василь), станичний с. Стрілків. Впав у селі, заскочений большевиками.

28.2. — „Степ“, помічник станичного с. Сихів.

30.3. — „Косар“, станичний с. Сихів. Впав на засідці під лісом біля с. Сихів.

30.3. — „Чайка“, станичний с. Лани Соколівські. Впав разом з „Косаром“.

7.4. — „Черемош“, працівник СБ при районі. Впав на засідці в с. Лисятичі.

12.4. — „Залий“, станичний с. Стриганці. Впав під час переправи через ріку Стрий біля с. Кути.

12.4. — „Летун“, станичний с. Кути. Впав разом із „Залийом“.

12.4. — „Грицько“, пом[ічник] станичного с. Кути. Впав разом із „Залийом“.

12.4. — „Павло“, пом[ічник] станичного с. Стриганці. Впав разом із „Залийом“.

1.7. — „Дніпровий“, станичний с. Луги (присілок с. Ходовичі). Впав на засідці під лісом біля с. П'ятничани.

1.7. — „Беркут“, працівник СБ при районі. Впав, заскочений большевиками в лісі біля с. Дашави.

1.7. — „Марін“, стрілець при районі. Впав разом з „Беркутом“.

---

[8] Хвилі Стрия: Сторінки з історії культури та національно-визвольного руху. Сучасне літературно-мистецьке життя.— Стрий, 1995.— С. 119—122.

* Тут і далі цей термін автор документа вживає у значенні районового Проводу ОУН.

1.7. — „Левко“, боївкар СБ при окрузі. Впав разом з „Беркутом“.

9.7. — „Чорний“, помічник станичного в с. Великі Дідушичі. Впав у лісі біля с. Задеревці.

1.8. — „Яструб“, кущовий. Ур[оджений] в с. Угільна. Заскочений большевиками в родинному селі, тяжко ранений, застрілився з окликом „Слава Україні!“

1.8. — „Андрій“, кущ[овий] господарник. Упав разом із „Яструбом“. Намагаючись рятувати д[руга] „Яструба“, сам упав від большевицької кулі.

7.8. — Матлак Дмитро, пом[ічник] станичного с. Задеревач, ур[оджений] 1927 р. В ряди підпілля вступив 25.7.48 р. Впав на засідці біля с. Задеревач.

21.8. — „Дятель“ (Сеняк Михайло), ур[оджений] 1920 р. в с. Задеревач, станичний с. Задеревач. До Юнацтва вступив 1938 р. Впав у ліску Деревці, заскочений большевиками.

21.8. — Іванюк Микола, ур[оджений] 1928 р. в с. Задеревач. В ряди підпілля вступив 25.7.48 р. Помічник станичного. Впав разом із „Дятелем“.

24.8. — „Кремінь“, станичний сс. Пукиничі і Вівня. Заскочений большевиками в с. Вівня в часі сповнювання організаційних обов'язків і тяжко ранений, дострілюється з пістолі.

27.8. — „Грім“, помічник станичного с. Довге. Вийшовши на большевицьку засідку, застрілив ст. лейтенанта та ранив другого большевика. Ранений дострілюється з пістолі.

4.9. — „Семен“, помічник станичного (Гнатів Ярослав). Впав у лісі біля с. Лотатники. В підпілля вступив з кінцем серпня 1948 р.

11.9. — „Панас“, останньо при районі, родом із Золочівщини. Упав в лісі біля с. Олексичі, заскочений большевиками.

11.9. — „Стріла“ (Лялюк Василь), станичний с. Комарів.

11.10. — Упав з „Панасом“.

Героям слава!

Постій, дня 14.V. 1949 р.

(Андрій)“

Немає потреби переконувати, наскільки уточнила й збагатила б дотичні життєписи в праці Ф. Соловія така інформація. Зрештою, зацікавлений читач може порівняти наведений текст з відповідними місцями у книжці.

І цей документ не єдиний. Візьмемо ще для прикладу довідку Ф. Соловія про Ірину Ліщинську зі Стрия. Авторові зовсім не вдалося встановити ні дати та навіть приблизного місця її смерти, ні повстанського псевда (С. 366), а тим часом їх можна було встановити з документальних матеріалів націоналістичного підпілля, що зберігаються у тих же архівних колекціях, з яких узято наведений список. У „Протоколі“ допиту працівником Служби безпеки ОУН „218“ аґента російсько-більшовицького МҐБ із села Головського Турківського району „Бистрого“, що складений 9 травня 1947 р., є докладна інформація про час і обставини геройської смерти цієї славної жінки, її чоловіка „Чорнія“ та інших їхніх друзів. „В дні 1 травня 1945 р. зайшли до мойого брата на квартиру Провідник [ОУН] Самбірської округи „Чорній [Іван Тершівський.— **Г. Д.**], окр[ужна Провідниця] У[країнського] Ч[ервоного] Х[реста] „Оришка“ [Ірина Ліщинська.— **Г. Д.**], заст[упник] окр[ужного] господарника „Ярема“ і чотири стрільці, про що він мене повідомив, а я дав знати до ґарнізону, який стояв у селянина Волостича в нашому селі [Головському]. Большевики окружили хату і всіх повстанців побили“.

Істотну конкретизацію багатьох фактів можна зробити й на основі ворожих документів, що зберігаються у Державному архіві Львівської области та Цент-

ральному державному архіві громадських організацій України в Києві і без жодних перешкод видаються дослідникам для використання. Ось тільки один уривок Звіту секретаря Дрогобицького обласного комітету КП(б)У Горобця своєму зверхникові, горезвісному організаторові масових убивств, арештів і депортацій Лазареві Кагановичу про боротьбу проти українських націоналістів у період від 11 до 20 вересня 1947 р.: „13 вересня вдень оперативною групою УМҐБ була проведена операція в м. Стрий для ліквідації спецбоївки „Е[кзекутивного] В[ідділу]" Стрийського надрайонного Проводу ОУН. В будинку мешканця Клебовича були виявлені два бандити, які під час перестрілки, що зав'язалася, були вбиті. В убитих упізнані: керівник спецбоївки „Шелест" — Іваськів Р. М., 1927 р. народження, також уродженець міста Стрия; і терорист „Ворон" — Клебович М., 1925 р. народження, також уродженець м. Стрия. У вбитих забрано два пістолети, 4 гранати, 200 патронів і понад 2000 антирадянських націоналістичних листівок. „Шелест" і „Ворон" протягом 1945—1946 рр. здійснили декілька терористичних актів на території Стрийського району"[9]. Ні одного, ні другого з названих тут повстанців у праці Ф. Соловія не згадано зовсім.

Чимало подібних уточнень і доповнень можна почерпнути також із різних публікацій, про які згадувалося на початку цієї рецензії.

Недостатньо продуманим є і вступне слово „Від автора", чи не найприкрішим упущенням якого є те, що „Повстанський мартиролог Стрийщини" подається таким чином, ніби до Ф. Соловія ніхто ніде й ніколи навіть не здогадувався робити щось подібне. Адже кожен дослідник, навіть початківець, добре знає, що його обов'язком є бодай коротко, але максимально конкретно та з відповідними посиланнями згадати, хто і що зробив уже з розглядуваної теми раніше. Сумно, що до такої практики „першовідкривачів" останніми роками почали вдаватися й деякі титуловані доктори наук і професори.

Очевидно неусвідомлено й через недостатню уважність і малу досвідченість автор повторив у своєму тексті явно запозичений з писанини російсько-більшовицьких очорнювачів українства початок такої фрази „кривава історія Стрийщини часів визвольної боротьби 30—50-х років XX століття" (С. 8), що не прикрашає книжку.

Трапляються й інші недогляди. Зокрема, і в матеріалах із села Гірного (С. 41), і з міста Стрия (С. 350) подаються два доволі різні варіанти життєпису одного й того ж визначного підпільника Олександра Андрусейка — „Аркадія". Причому другий запис є набагато точніший, ніж той, що його зайвий раз уміщено між інформацією полеглих уродженців і мешканців с. Гірного. У ЦДАВОУ в Києві зберігається низка звітів Олександра Андрусейка — „Аркадія"[10] та інших матеріалів[11] і листів до нього[12], про що також цікаво було б дізнатися читачам. Частину з них варто зацитувати чи принаймні прокоментувати у її повторному виданні.

Одним із найбільших недоглядів автора є кількаразове порушення алфавітного порядку розміщення у книжці назв населених пунктів, які там природно виступають заголовками відповідних груп життєписних матеріалів. Зокрема, після Дашави Ф. Соловій та його редактор Володимир Павленко вміщують Хутір Да-

---

[9] Центральний державний архів громадських організацій України в Києві, ф. 1, оп. 23, спр. 4969, арк. 65—66. Текст подається у перекладі з російської мови.

[10] Центральний державний архів вищих органів влади і управління України у Києві (далі — ЦДАВОУ України у Києві), ф. 3836, оп. 1, спр. 67, арк. 111—115.

[11] Там само.— Арк. 76.

[12] Там само.— Арк. 58—59.

шавський Корчунок, далі — Великі Дідушичі, Малі Дідушичі, Добрівляни, а за Довголукою опинилася Воля-Довголуцька. У такій же хаотичній непослідовності подаються Задеревач і Воля-Задеревацька, Луги, а за ними Верхня Лукавиця, Нижня Лукавиця, Хромогорб, Миртюки, знову за Олексичами — Хутір Пила, за селом Слобідка — Хутір Смоляни, за Станковим — Верхня Стинава, Нижня Стинава...

Цілком непотрібна приліплена до топоніма загальна категорійна, а не ономастична, назва „хутір", до того ж цілком не притаманна діловому і побутовому мовленню галичан. Тут уживається термін „присілок", але він не є складовою топоніма.

На жаль, у книжці випадки мовностилістичної неохайности, свої власні й запозичені фразеологічні штампи, полонізми та інші помилки непоодинокі. Навіть у назвах населених пунктів „Кавсько" (С. 176, 179, 412) і „Угерсько" (С. 387, 413) автор і редактор залишили спотворені польсько-австрійськими окупантами на свій лад закінчення. Хоч неважко було заглянути до будь-якого українського видання останніх десятиріч, де вони написані правильно — Кавське[13], Угерське[14].

Дуже багато разів підряд повторюються одні й ті самі фрази, які в життєписах бодай частково можна було урізноманітнити. З вини автора недогляд закрався і в оформлення обкладинки та її повторення на паратитулі. Цифри „1930—1950" навіть у досвідченого читача можуть викликати думку, що це крайні хронологічні межі подій, про які йдеться у книжці. А воно ж насправді не так.

Дуже трудомістку роботу виконали редактор Володимир Павленко та коректор Людмила Ліло. Вони багато зробили для належної підготовки тексту до друку, але, на жаль, не все.

Повстанські мартирологи обов'язково повинні мати принаймні іменний і географічний покажчики. Без них пошук відповідних осіб і місцевостей забирає дуже багато часу.

Опублікована книжка є важливою подією не лише для Стрийщини, яка зустріла її з надзвичайним зацікавленням і вдячністю, вона стала найчитабельнішою з-поміж усієї літератури, що тут коли-небудь поширювалася. І така увага та пошана до „Повстанського мартиролога Стрийщини" є цілком заслуженою. Сприяє цьому й оформлення книжки. Не можна не згадати тут щирим і добрим словом художника Ярему Дубицького, який створив справді мистецьку обкладинку, що вже з першого погляду викликає зацікавлення і відповідними символами вводить людину у священний зміст цього історичного видання.

Та разом із відзначенням усіх позитивних надбань книжки не можна не усвідомлювати, що вона потребує серйозного доповнення та уточнення, і не тільки у тих випадках, які згадуються у цій рецензії. Необхідно докладно дослідити всі невикористані джерела та літературу, повторно обійти населені пункти району за додатковою інформацією, поговорити з людьми, свідчення яких першого разу не повністю зафіксовані або ж із різних причин не занотовані узагалі й не використані. На такій основі підготувати ґрунтовно доповнене й уточнене видання, бо ж пропущено безліч важливих фактів у надрукованих життєписах, а окрім того, зовсім не згадано сотень людей, які своєю працею, боротьбою і геройською смертю заслужили на добре слово нащадків.

Дуже багато доброго зробив автор книжки, набуваючи водночас певного досвіду. Він почув десятки і навіть сотні схвальних відгуків і побажань читачів, які

---

[13] Історія міст і сіл Української РСР: Львівська область.— К., 1968.— С. 10, 834; Українська РСР: Адміністративно-територіальний поділ.— К., 1969.— Т. 1.— С. 281; Т. 2.— С. 63.

[14] Історія міст і сіл Української РСР: Львівська область.— С. 834.

завжди розуміють, що видання подібного типу навіть тоді, коли над ним працює велика група досвідчених фахівців, практично ніколи не буває таким, щоб його не можна було зробити ще кращим, повнішим і досконалішим. Цілком усвідомлює це й автор рецензії.

Своєю подвижницькою, самовідданою і благородною працею Ф. Соловій створив величний і безсмертний пам'ятник повстанцям Стрийщини. Цим він увінчив і їх, і себе як автора. Навіть із вказаними хибами та упущеннями його книжка є корисною і повчальною для тих ентузіастів, які тепер готують подібні видання у різних районах Галичини, Волині, Буковини та інших територій України.

Заслуга автора і пошана до нього будуть ще більшими, якщо він без зайвого зволікання візьметься за систематичне скрупульозне вивчення невикористаного комплексу документальних і літературних матеріалів та підготовку на такій основі нового доповненого видання „Повстанського мартиролога Стрийщини". А початкова фактографічна база для цього уже є і дуже добра.

Григорій ДЕМ'ЯН

Бібліографія українського народознавства: У 3 т. / Зібрав і впоряд. М. Мороз. Відп. ред. Р. Кирчів.— Львів: ІН НАНУ, 1999.— Т. 1: Фольклористика.— Кн. 1—2.— 1103 с.

Українська фольклористика давно чекала на працю, яка б хронологічно продовжила єдину більш-менш вичерпну „Бібліографію літератури з українського фольклору" Олександра Андрієвського (1930). Нагадаємо, що остання охопила матеріал від 1800 до 1916 р. включно. Згодом, у час більшовицького панування, коли правдива, оперта на національний ґрунт наукова продукція в основному була вилучена з обігу як „антирадянська", про повний систематичний покажчик з фольклористики наступних років навіть думати було годі. І лише після падіння тоталітарної системи, з відкриттям спецфондів, поверненням заборонених імен і книжок стало можливим здійснити цю фундаментальну працю. За неї узявся відомий український літературознавець, досвідчений бібліограф Мирослав Мороз — автор низки бібліографічних покажчиків до творчости В. Шекспіра, І. Котляревського, Лесі Українки, І. Франка та інших видатних особистостей, зокрема, ґрунтовної праці „Іван Франко: Бібліографічний покажчик. 1956—1987" (К.: Наук. думка, 1987.— 552 с.).

Від 1977 до 1988 р., часу наукової роботи в Музеї етнографії та художнього промислу, а згодом Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М. Т. Рильського, і пізніше, уже перебуваючи на пенсії, М. Мороз працює над дуже потрібною, водночас об'ємною і трудомісткою темою „Бібліографія українського народознавства". „Фольклористика" є першим томом цієї праці (готуються до друку наступні томи з етнографії та народного мистецтва). „Фольклористика" у двох книгах вийшла завдяки старанням Інституту народознавства НАН України й катедри української культури та етнографії ім. Гуцуляків університету Альберти в Едмонтоні.

У роботі над бібліографією М. Мороз використав досвід своїх попередників: Б. Грінченка — автора першого бібліографічного покажчика „Литература украин-

завжди розуміють, що видання подібного типу навіть тоді, коли над ним працює велика група досвідчених фахівців, практично ніколи не буває таким, щоб його не можна було зробити ще кращим, повнішим і досконалішим. Цілком усвідомлює це й автор рецензії.

Своєю подвижницькою, самовідданою і благородною працею Ф. Соловій створив величний і безсмертний пам'ятник повстанцям Стрийщини. Цим він увінчив і їх, і себе як автора. Навіть із вказаними хибами та упущеннями його книжка є корисною і повчальною для тих ентузіастів, які тепер готують подібні видання у різних районах Галичини, Волині, Буковини та інших територій України.

Заслуга автора і пошана до нього будуть ще більшими, якщо він без зайвого зволікання візьметься за систематичне скрупульозне вивчення невикористаного комплексу документальних і літературних матеріалів та підготовку на такій основі нового доповненого видання „Повстанського мартиролога Стрийщини". А початкова фактографічна база для цього уже є і дуже добра.

Григорій ДЕМ'ЯН

Бібліографія українського народознавства: У 3 т. / Зібрав і впоряд. М. Мороз. Відп. ред. Р. Кирчів.— Львів: ІН НАНУ, 1999.— Т. 1: Фольклористика.— Кн. 1—2.— 1103 с.

Українська фольклористика давно чекала на працю, яка б хронологічно продовжила єдину більш-менш вичерпну „Бібліографію літератури з українського фольклору" Олександра Андрієвського (1930). Нагадаємо, що остання охопила матеріал від 1800 до 1916 р. включно. Згодом, у час більшовицького панування, коли правдива, оперта на національний ґрунт наукова продукція в основному була вилучена з обігу як „антирадянська", про повний систематичний покажчик з фольклористики наступних років навіть думати було годі. І лише після падіння тоталітарної системи, з відкриттям спецфондів, поверненням заборонених імен і книжок стало можливим здійснити цю фундаментальну працю. За неї узявся відомий український літературознавець, досвідчений бібліограф Мирослав Мороз — автор низки бібліографічних покажчиків до творчости В. Шекспіра, І. Котляревського, Лесі Українки, І. Франка та інших видатних особистостей, зокрема, ґрунтовної праці „Іван Франко: Бібліографічний покажчик. 1956—1987" (К.: Наук. думка, 1987.— 552 с.).

Від 1977 до 1988 р., часу наукової роботи в Музеї етнографії та художнього промислу, а згодом Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М. Т. Рильського, і пізніше, уже перебуваючи на пенсії, М. Мороз працює над дуже потрібною, водночас об'ємною і трудомісткою темою „Бібліографія українського народознавства". „Фольклористика" є першим томом цієї праці (готуються до друку наступні томи з етнографії та народного мистецтва). „Фольклористика" у двох книгах вийшла завдяки старанням Інституту народознавства НАН України й катедри української культури та етнографії ім. Гуцуляків університету Альберти в Едмонтоні.

У роботі над бібліографією М. Мороз використав досвід своїх попередників: Б. Грінченка — автора першого бібліографічного покажчика „Литература украин-

ского фольклора" (1901) та О. Андрієвського — укладача уже згаданої праці. Насамперед це стосується ретельного підходу до збору та бібліографічного опису матеріалу. Бібліографія фіксує публікації з української фольклористики XX ст. в Україні та за її межами. Кожна окрема позиція бібліографії відзначається точністю опису, анотуванням змісту в тих випадках, коли його недостатньо розкриває сама назва, а також містить додаткову інформацію про першу публікацію, окремі відбитки, передруки праці, рецензії та відгуки на неї.

Разом з тим М. Мороз обрав інший принцип подання матеріалу: не хронологічний, як у Б. Грінченка і О. Андрієвського, а тематичний. Упорядник мотивує вибір саме такого принципу як більш раціонального і легшого при користуванні (С. 5). У цьому є певна слушність, водночас тематичний принцип у бібліографії викликає і чимало застережень. Як зазначено у Передмові наукового редактора Р. Кирчіва, робота потребує складної, продуманої рубрикації структури, при цьому класифікація матеріалу підлягає певною мірою впливові суб'єктивного фактора, а тому й не завжди достатньою мірою забезпечує предметну прозорість бібліографії (С. 7). Також неминучими є й практичні незручності: розпорошеність матеріалів, повторення деяких їх назв у різних тематичних рубриках, громіздкі додатки.

М. Мороз ретельно згрупував матеріал, хоч при цьому й не уникнув згаданих проблем, зокрема в рубрикації.

Бібліографія складається з тридцяти трьох тематичних розділів. У сімнадцяти з них виділяються рубрики (в шести розділах є від 7 до 13 рубрик).

Розділ I „Фольклор. Загальні теоретичні і методологічні питання" умістив відомості про низку праць теоретичного спрямування, перелік яких аж ніяк не повний. Не знаходимо тут, зокрема, праць засадничого характеру: Ф. Колесси, К. Квітки. І. Франко представлений двома назвами статей, відібраними незрозуміло за яким критерієм. Матеріал у розділі розміщений за алфавітом без рубрик і займає 72 позиції.

Розділ II має назву „Український фольклор і фольклористика. Історія. Діячі. Організація дослідження. Вивчення". Якби після першої частини назви „Український фольклор і фольклористика" йшла двокрапка, тоді можна було б окреслити цей розділ питаннями історії фольклористики та методики вивчення народної словесности. У наявному ж варіанті розділ має нечітке тематичне поле. Він переобтяжений великою кількістю рубрик (13!). На нашу думку, три з них: „Загальні питання. Фольклор як історичне джерело", „Виховне значення українського фольклору" та „Мова українського фольклору" — слабо вписуються у контекст Розділу II, а більше тяжіють до теоретичної проблематики Розділу I, де їх і слід було розмістити.

Рубрика „Історія української фольклористики до 1917 року (у західних областях до 1939 р., на Буковині до 1940 р. і Закарпатті до 1944 р.)" здебільшого відображає праці про вивчення народної словесности не конкретними особами дослідників, а головно у зв'язку з народознавчими періодичними виданнями, гуртками, осередками. Тому варто було саме в такому, вужчому плані назвати і окреслити цю рубрику.

Найпомітнішою є третя рубрика — „Збирачі та дослідники українського фольклору", в якій висвітлюються публікації про 232 діячів на ниві фольклористики у 917 бібліографічних позиціях. Тут автор відразу ж зауважує, що подана не вся наявна література, а тільки основна. Ця рубрика добре структурована: матеріал згрупований за персоналіями, що розташовані за алфавітом, крім того, алфавітного порядку дотримано і в межах кожної заглавної позиції. Тому, мабуть, було б дореч-

ніше виділити цю рубрику в окремий розділ, оскільки разючою є кількісна непропорційність між нею та іншими дванадцятьма рубриками (917 і 188 позицій).

Наступні розділи присвячені самому фольклорові і згруповані переважно за жанрами. Загалом вони належно опрацьовані, хоч і тут автора не обминули труднощі в комплектуванні та розміщенні рубрик. Зокрема, у класифікації фольклорного матеріалу в деяких випадках знаходимо досить вільне його групування. Так, в один розділ (VIII) не зовсім вдало об'єднано родинно-побутовий та родинно-обрядовий фольклор. Водночас публікації про робітничий фольклор знаходимо у двох різних місцях: рубриці „Трудові пісні" (Розділ IX), в якій вміщено в одному ряду трудові, полонинські, шахтарські і лоцманські пісні, і в окремому розділі (XV), в якому його об'єднано з революційною піснею. Трапляються визначення рубрик з нечітким дотриманням одного порядку. Наприклад, у Розділі VIII поряд розміщені такі рубрики: „3. Пісні про кохання"; „4. Жіноча доля в народних піснях"; „5. Родинно-обрядові пісні. Весільні пісні". Часом між рубриками існує підрядний зв'язок. Наприклад, у Розділі VI „Українська пісня" одна за одною ідуть рубрики: „4. Дослідження української народної пісні"; „5. Історія, відображена в піснях"; „6. Історія української пісні", у кожній з яких представлені власне дослідження української пісні (тобто № 5 і 6 належать до тематичного поля № 4).

Іноді невдале розміщення рубрики призводить до значного ускладнення пошуку літератури. У Розділі IV, що називається „Збірники текстів українського фольклору змішаного характеру", „надійно заховано" рубрику „Збірники критичних праць з питань фольклористики". Якщо автор уважав за доцільне виділити таку рубрику, то її слід було помістити у Розділі I, оскільки у ній подаються праці наших корифеїв-фольклористів, що становлять методологічне підґрунтя для сучасної науки.

Висловлені спостереження щодо рубрикації матеріалу, які, до речі, не претендують на безапеляційність, дають підстави визнати проблематичність чіткого структурування бібліографії за тематичним принципом та не завжди відображають її раціональність у користуванні.

Окремої уваги потребує Розділ XXVIII „Пісенний і прозовий фольклор в Україні після 1917 року. Т. зв. „Радянський фольклор". У вступному слові „Від упорядника" автор зазначив, що у процесі опрацювання виникло дискусійне питання про доцільність включення до бібліографії праць, у яких проблеми української фольклористики висвітлювались з позицій радянської дійсности. Добре, що М. Мороз притримався того шляху, щоб подати усе надруковане без будь-якого відбору і тенденційности. Бо праці, позначені ідеологічним впливом тоталітарної системи, відображають цілий період (складний і драматичний) у вітчизняній науці УРСР, що надалі ще потребує серйозної критичної оцінки. Помітно заідеологізований матеріал, що стосується здебільшого штучного новоутворення — так званого радянського фольклору, — упорядник слушно об'єднав в один розділ, у якому виділив такі рубрики: „1. Загальні питання"; „2. Історія фольклористики в Україні 1917—1991 рр."; „3. Фольклор періоду революції і громадянської війни"; „4. В. І. Ленін у фольклорі УРСР" та ін. Там вміщені публікації з пропаґування ідей комунізму, революційної боротьби, радянського ладу тощо. Дещо випадає із загального ряду рубрика 5: „Фольклор 20—30-х рр. Голодомор на Україні. Тема возз'єднання українських земель", у якій поряд з тенденційними працями, яких переважна більшість, знаходимо п'ять позицій публікацій 1992—1993 рр. про голодомор і репресії. Мабуть, логічніше було б умістити такі матеріали у Розділі III „Теми, сюжети і образи українського фольклору". Також більш точною була б назва рубрики 9 „Жанри т. зв. „радянського фольклору", а не „Жанри новочасного фолькло-

ру", бо там подані лише заідеологізовані публікації радянського часу, тоді як „новочасний фольклор" — поняття значно ширше.

У бібліографії також представлено розділи (XXVI, XXVII) про фольклор в окремих регіонах української діаспори, національних меншин в Україні, народів світу, що відображають різні напрями вітчизняних фольклористичних досліджень.

Крім основного корпусу, в бібліографії є п'ять додатків. Вони займають у праці помітне місце, оскільки зосереджують майже четверту частину всього матеріалу. Додатки зумовлені появою нових публікацій уже безпосередньо в процесі опрацювання бібліографії, коли втручатись у структуру її основного корпусу було трудно. Найбільшим є Додаток 1, усі наступні значно поступаються у кількісному відношенні, але є не менш важливими, бо відображають наукову літературу останніх років XX ст. Віддаючи належне авторові у намаганні дотриматись у праці єдиного тематичного принципу і побудувати кожен з додатків за структурою основного корпусу, тобто з 33 розділами і рубриками, усе ж мусимо визнати, що у даному випадку результат не виправдав задуму. Пошук потрібного матеріалу за тематикою у додатках ускладнений і загалом зводиться до посторінкового гортання. Тому варто було б викласти весь цей матеріал просто в алфавітному порядку, як це, врешті, зроблено у двох останніх додатках.

У кінці бібліографії подається Іменний покажчик. У ньому розміщені за алфавітом прізвища авторів і назви збірників фольклору та праць із зазначенням наскрізних номерів позицій основного корпусу чи додатків, що уможливлює пошук літератури за прізвищем автора чи за назвою. Однак покажчик висвітлює не всі назви джерел (зокрема, ми не знайшли: „Вінок Словаччині..." (6767), „Шкільний хор..." (7595), „Пісні з Романівки" (1559), „З народних уст..." (652) та інших), що знижує його вартість. Подекуди трапляються невідповідності у покажчику і бібліографічних позиціях (зокрема, „Сенько М." (8118) зі „Сенько І", „Сталь О." (6594) зі „Стась"), хоч загалом покажчик добре вивірений, а недогляди є поодинокими.

Підсумовуючи, зазначимо, що бібліографія з фольклористики М. Мороза є ґрунтовною, логічно завершеною працею — найбільшою на сьогодні в українській народознавчій науці. Масштабність охопленого матеріалу, науково-академічний підхід у його подачі дають право вважати цю працю гідним продовженням справи О. Андрієвського. Водночас обраний М. Морозом тематичний принцип побудови бібліографії виявився занадто складним для вдалої реалізації та менш практичним, аніж уже апробована хронологічна засада О. Андрієвського.

Бібліографія М. Мороза дає змогу кинути погляд на стан української фольклористики за XX ст. При ознайомленні з нею впадає в око велика кількість публікацій фольклору, а саме пісень, здебільшого необрядових, дум, балад, казкової прози, леґенд і переказів, прислів'їв та приказок, що переважно належать до популярних видань, адаптованих для широкого кола читачів. Є поміж ними й наукові збірники та дослідження. Водночас недостатньо уваги приділено фольклорним жанрам, що менш цікаві для широкої аудиторії і викликають здебільшого суто наукове зацікавлення. Зокрема, слабо висвітлена обрядова пісенність, особливо родинного циклу (немає жодної публікації про „родильні" чи „хрестинні" пісні), опинився у тіні реліктовий жанр — замовляння. Дещо бідно представлений український фольклор, пов'язаний з національно-визвольною тематикою (козацькі пісні — гордість нашої культури — подані усього трьома позиціями). Натомість перебільшеною є увага до робітничо-революційної пісні (62 позиції опису), не кажучи вже про „тотальні дослідницькі захоплення" радянським лжефольклором.

Такий нерівномірний підхід до висвітлення жанрів українського фольклору пояснюється багатолітнім засиллям ідеологічної цензури, спрямованої на нівелю-

вання національних і релігійних ознак української культури, нав'язування популізму, псевдореалій і поверховости в аналізі досліджуваних явищ.

Щодо тематики різних наукових напрямів, то вони не всі однаковою мірою постраждали від ідеологічного вірусу минулого. Зокрема, низка праць, цінних зі сучасного погляду, що пов'язані з вивченням фольклорного процесу дорадянського періоду (з історії фольклористики, етномузикології, дослідження дум, казок тощо).

Судячи з бібліографії, в останні роки розширюється діапазон серйозних розробок актуальних наукових проблем. Правда, вони реалізовані поки що здебільшого в публікаціях статей, доповідей, авторефератів. А отже, наша фольклористика, незважаючи на двохсотлітній рубіж, перебуває на стадії становлення, розвитку і потребує ще ґрунтовних монографічних досліджень у багатьох напрямах. Деякі наукові проблеми ще й досі залишаються поза увагою дослідників, зокрема пов'язані з міським фольклором. І насамкінець, дуже бракує сучасних теоретичних і методологічних розробок, які б слугували підґрунтям для досліджень згідно з новими вимогами часу.

Отож, бібліографія з фольклористики М. Мороза є свого роду відображенням сучасного стану нашої науки, підсумком зробленого за XX ст. та орієнтиром для дослідників XXI ст. Віриться, що у прийдешньому столітті наука плідно скористає з цієї значущої праці.

Ольга ХАРЧИШИН

М. С. Білан, Г. Г. Стельмащук. Український стрій.— Львів: Вид-во „Фенікс", 2000.— 328 с.

У Львові торік вийшла з друку добра книжка Майї Білан і Галини Стельмащук під промовистою назвою — „Український стрій" (зауважимо, що деякі дослідники вживають ще терміни „вбрання", „одяг", „одіж", „ноша", а дехто з російська переймає сьогодні слово „наряд", хоч воно було відоме у нас ще в XVI—XVII ст.). Якщо мати на увазі лише назву книжки, то можна було б попередньо твердити, що йдеться тут загалом про відомі та „збиті" речі. Для цього варто порівняти хоч би назви ряду більших чи менших розвідок і монографічних досліджень Ф. Вовка, В. Гнатюка, І. Гургули, Г. Маслової, К. Матейко, К. Стамерова та інших або колективні праці „Українське народне мистецтво: вбрання" (К., 1961), „Український народний одяг" (Торонто; Філадельфія, 1992), різні альбоми. А ще у 1925 р. з'явилася навіть розвідка І. Бачинського під однойменною назвою (Нова хата.— 1926.— № 4). Проте всі ці видання стосуються тільки історіографії, не більше. Якщо ж говорити про рецензовану книжку, то це передовсім оригінально задумана, багатоаспектна, ба, навіть глибокопатріотична праця. Маємо на увазі як характер уміщеного матеріалу, так і його опрацювання та оцінки. Разом з тим книжка дуже фактологічна і звертає увагу читача на такі аспекти формування українського строю, про які до сьогодні лише натякалось або й не говорилось узагалі. Написана вона гарною, багатою, можна сказати, добірною мовою, у якій наче злились воєдино барви одягу та слова. І ще: на окреме підкреслення заслуговує манера добору ілюстративного матеріалу, оригінальних фотографій із різних реґіонів України та виконання малюнків (художник Вікторія Ковальчук). Таким чином пропоноване видання зацікавить найвибагливішого читача і стане настільною

вання національних і релігійних ознак української культури, нав'язування популізму, псевдореалій і поверховости в аналізі досліджуваних явищ.

Щодо тематики різних наукових напрямів, то вони не всі однаковою мірою постраждали від ідеологічного вірусу минулого. Зокрема, низка праць, цінних зі сучасного погляду, що пов'язані з вивченням фольклорного процесу дорадянського періоду (з історії фольклористики, етномузикології, дослідження дум, казок тощо).

Судячи з бібліографії, в останні роки розширюється діапазон серйозних розробок актуальних наукових проблем. Правда, вони реалізовані поки що здебільшого в публікаціях статей, доповідей, авторефератів. А отже, наша фольклористика, незважаючи на двохсотлітній рубіж, перебуває на стадії становлення, розвитку і потребує ще ґрунтовних монографічних досліджень у багатьох напрямах. Деякі наукові проблеми ще й досі залишаються поза увагою дослідників, зокрема пов'язані з міським фольклором. І насамкінець, дуже бракує сучасних теоретичних і методологічних розробок, які б слугували підґрунтям для досліджень згідно з новими вимогами часу.

Отож, бібліографія з фольклористики М. Мороза є свого роду відображенням сучасного стану нашої науки, підсумком зробленого за XX ст. та орієнтиром для дослідників XXI ст. Віриться, що у прийдешньому столітті наука плідно скористає з цієї значущої праці.

Ольга ХАРЧИШИН

М. С. Білан, Г. Г. Стельмащук. Український стрій.— Львів: Вид-во „Фенікс", 2000.— 328 с.

У Львові торік вийшла з друку добра книжка Майї Білан і Галини Стельмащук під промовистою назвою — „Український стрій" (зауважимо, що деякі дослідники вживають ще терміни „вбрання", „одяг", „одіж", „ноша", а дехто з російська переймає сьогодні слово „наряд", хоч воно було відоме у нас ще в XVI—XVII ст.). Якщо мати на увазі лише назву книжки, то можна було б попередньо твердити, що йдеться тут загалом про відомі та „збиті" речі. Для цього варто порівняти хоч би назви ряду більших чи менших розвідок і монографічних досліджень Ф. Вовка, В. Гнатюка, І. Гургули, Г. Маслової, К. Матейко, К. Стамерова та інших або колективні праці „Українське народне мистецтво: вбрання" (К., 1961), „Український народний одяг" (Торонто; Філадельфія, 1992), різні альбоми. А ще у 1925 р. з'явилася навіть розвідка І. Бачинського під однойменною назвою (Нова хата.— 1926.— № 4). Проте всі ці видання стосуються тільки історіографії, не більше. Якщо ж говорити про рецензовану книжку, то це передовсім оригінально задумана, багатоаспектна, ба, навіть глибокопатріотична праця. Маємо на увазі як характер уміщеного матеріалу, так і його опрацювання та оцінки. Разом з тим книжка дуже фактологічна і звертає увагу читача на такі аспекти формування українського строю, про які до сьогодні лише натякалось або й не говорилось узагалі. Написана вона гарною, багатою, можна сказати, добірною мовою, у якій наче злились воєдино барви одягу та слова. І ще: на окреме підкреслення заслуговує манера добору ілюстративного матеріалу, оригінальних фотографій із різних реґіонів України та виконання малюнків (художник Вікторія Ковальчук). Таким чином пропоноване видання зацікавить найвибагливішого читача і стане настільною

книгою як дослідника високої науки, так і митця, краєзнавця, учителя, студента і взагалі шанувальника української культури. Воно „для нас і про нас, про наш родовід і космічний вимір, наш просторовий і часовий зв'язок, про незнищенну українську народну традицію, яка надихає і служить новим поколінням" (С. 5).

Автори Майя Білан і Галина Стельмащук — відомі українські дослідниці народної культури — у „Вступному слові" до монографії не вказують спеціально на поставлені перед собою завдання і конкретний привід та причини, що стимулювали появу книжки. Ці елементи, зрештою, і не потрібні. Усі ціхи праці визначає, власне, вона сама та її зміст. Як слушно зауважує фундатор видання, названі автори „досліджують становлення і розвиток національного строю, сягаючи його витоків, на міцній джерельній базі відтворюючи цей довготривалий процес, що постає не уявно-описовим, а в реаліях народної творчості та на історичних і археологічних пам'ятках. Таким чином, постають зматеріалізованими, відтвореними у речах самобутньої матеріальної культури український етнічний час і український етнічний простір. Ці дві визначальні категорії трансформовані в життєвий трудовий досвід поколінь, в народну творчість, що витворила безперервну традицію. Вона невід'ємна від світоглядних і духовно-релігійних здобутків нашого народу, і це також відобразилося в строї, що переконливо і навіть захоплююче показано у книзі. Особлива цінність цієї книги, думаю, в тому, що скарби трудового досвіду, інтелектуальних і духовних надбань скеровані в майбутнє. Автори зуміли показати дотичність народної традиції до проблем і практичної діяльності наших сучасників" (С. 5).

Текст книжки після „Вступного слова" можна поділити на три умовні частини. Перші дві — історико-теоретичні, до яких входять розділи „Історія і ноша" (з підрозділами „Убрання княжої доби", „Ноша воїнів і мирних трударів", „Ноша та її створення", „Особливості народного крою та шиття") та „Символізм українського строю", а третя під заголовком „Традиційні строї етнографічних реґіонів України" присвячена історії розвитку одягу як явища в етнографічних реґіонах України. Цими реґіонами є Середнє Подніпров'я, Слобожанщина, Причорномор'я та Приазов'я, Полісся, Волинь, Поділля, Опілля, Бойківщина, Гуцульщина, Лемківщина, Буковина, Покуття і Закарпаття. Наприкінці книжки вміщено ще один розділ, що має назву „Традиція сьогодні",— про сучасний одяг українців і засвоєння у ньому давніх українських традицій. Завершують працю „Словник термінів українського національного одягу" та „Бібліографія". Як свідчить цей перелік, архітектоніка видання витримана у стилі класичних етнографічних досліджень.

Отже, перші два розділи, як відзначалось, є історико-теоретичними. Вони впроваджують читача у формування однієї з найдавніших ланок людського побуту — одягу, тобто певною мірою у щоденне життя людини. Той, хто займається вивченням одягу, на думку авторів, стикається із „чарівним клубочком", який, розмотуючись, котиться і „веде несхибним шляхом до воскресіння пам'яті" минулих віків. Мандруючи за цим клубочком, дослідник пізнає, „як жили й працювали наші далекі предки, як добували й накопичували досвід, як вбиралися в будні та свята, як виглядали кожен зокрема і всі разом у гурті, кого шанували й кого зневажали" (С. 6). Власне, одною з позитивних рис цих теоретичних розділів книжки є саме те, що автори звертаються до історії (на противагу окремим історикам і археологам, які часто дуже далекі від бачення старожитньої спадкоємності культури українців), намагаючись пов'язати українську ношу зі стародавніми часами. „При пильнішому приглянданні до них [елементів ноші.— *О. К.*] відкривається така запаморочлива давність, що майже фізично відчуваєш її недосяжність. Колись зроблена кимось для себе ужиткова річ раптом стає історичною пам'ят-

кою і свідченням про витвір високого мистецтва, лучить недосяжну минувшину з нинішнім днем, час і простір перетворює на єдиний духовний вимір, спомин про пращура наповнює відчуттям близькості. З пригаслих понять роду, племені, народу розвіюється попіл відчуженості і відкриваються гарячі жарини родинного вогнища, що зігріває живим теплом" (С. 6). Переконливим доказом сказаного є перший підрозділ „Історія і ноша" (С. 11—20).

Торкаючись спадкоємности трипільської культури, автори твердять, що археологічні знахідки цієї культури, яка в IV — першій половині III тис. до н. е. обіймала чи не все лісостепове Правобережжя Дніпра й Подністров'я, а пізніше поширилася й на Волинь та степове Причорномор'я, „засвідчують ранні стадії ткацтва на Україні" (С. 13). В іншому місці своєї монографії М. Білан і Г. Стельмащук зауважують, що ниточка першопочатків українського строю „тягнеться упродовж тисячоліть від трипільської культури — першого вогнища землеробства на території не тільки України, а й Східної Європи" (С. 106). Проте загалом автори дуже обережні у висновках, очевидно, здаючи собі справу з того, що не до кінця вивчений культурний вміст стародавнього побуту та історії взагалі може втягнути їх у необґрунтований „деспотизм традиції". І це, безперечно, справедливо. Тому в більшості випадків вони обмежуються лише констатацією фактів з найдавніших часів, що мають стосунок до доби українського середньовіччя чи нової історії України,— роблять поодинокі акценти на схожості й загальних паралелях в одязі українського етносу на різних етапах його історії.

Значно впевненіше і відважніше почуваються М. Білан і Г. Стельмащук, аналізуючи одяг княжої доби. Тут до археологічних матеріалів додаються збережені малюнки у літописах і інших наративних пам'ятках, фрески храмів, мозаїки, а крім того, „є живий фольклор, традиційні народні промисли, обряди, звичаї, народні святкування". На цей час уже порівняно чітко диференціюється одіж князя і простолюдина, її крій і барва. У цьому контексті виділяється „ноша воїнів і мирних трударів", сягаючи, зокрема, часів пізнього середньовіччя. Цікаво обговорюються особливості козацького одягу, української шляхти, городян (С. 38—48), український жіночий одяг XV—XVIII ст. (С. 49—64). Описуючи український одяг, автори доходять висновку, що саме він „лишився високою класикою української культури" (С. 64).

Багато уваги приділяється у праці предметам ноші, передусім матеріалам, з яких вони виготовлялися, способам обробки сировини та різноманітним технологіям їх виготовлення, врешті, умовам вжитку. Також наголошується на особливостях крою, шиття, узорів вишивки. Йдеться і про структуру вбрання у рамках поясного і нагрудного одягу, верхнього одягу з урахуванням особливостей регіонів. Цікаво, що яскраві кольори української народної одежі, на відміну від Західної Європи, не відділяли, наприклад, простого люду від еліти. Тим часом одяг яскравих кольорів на Заході могла носити лише знать, а для простих городян і селян залишались темні тони. Це засвідчують навіть портрети і картини на побутові теми.

Окреме місце у книжці займає розділ „Символізм українського строю" (С. 87—103). У ньому загострено увагу на загадковості тривалого збереження одежі (звичайно, у селянському варіанті), а поряд з цим на тайнах людської душі, ментальності народу. Як бачимо, історичні корені формування одягу устійнені в Україні з розвитком хліборобства, вони йдуть у парі з усною народною творчістю, обрядовістю. Одяг і його символізм виражається у цьому контексті комплексом різних предметів, явищ і чинів. Визначне місце належить формі одягу та кольорові. Поставлена проблема представлена авторами оригінально і цікаво.

У другій частині монографії, що має назву „Традиційні строї етнографічних регіонів України", М. Білан і Г. Стельмащук аналізують одяг уже згадуваних реґіонів. Виклад сюжетів про реґіони зберігає, як правило, певний шаблон — розповідається про чоловічий та жіночий одяг і весільне вбрання стосовно конкретного реґіону. До кожного тексту про реґіональний одяг додана стисла історична довідка про реґіон. В описах окремих реґіонів, наприклад, Опілля, знайшли місце уточнення про такі терени, як Яворівщина, виділяється опис одягу львівських міщан. При розгляді одягу Бойківщини спеціально обговорюються народні прикраси (С. 222). У всіх, проте, випадках підкреслено характерні особливості крою і шиття одягу в реґіоні, його предметне використання, подані оригінальні назви. Водночас автори однозначно констатують, що „українське традиційне вбрання — окремі предмети ноші, одіж в цілому і їх ансамблевий комплекс — стрій [...] має дивовижну подібність по всій території України від Карпат до Криму, від Полісся до берегів Чорного моря". Зі сказаного вони роблять чи не найважливіший підсумок: „Вже це одне засвідчує спорідненість, особливу єдність народу, який населяє цей земний простір" (С. 106). Далі ці узагальнення розвиваються так: „Спільні риси традиційного вбрання відкривають фундаментальні основи єдності народу, глибинні витоки етносу, пов'язані із типом його господарської діяльності, залежної у свою чергу від природного середовища. Стосовно традиційного українського вбрання це перш за все матеріали, з яких виготовляється одіж. Від давніх історично прозримих часів основними були полотно з природніх волокон льону та конопель, вовна овець і кіз, шкіра домашньої худоби. Основні матеріали, як видно, є продуктами землеробства та скотарства..." (С. 106).

Певною даниною сучасності (власне через внесення елементів давньої ноші у нинішній одяг) є розділ „Традиція сьогодні" (С. 297—309).

Завершує текстову частину книжки надзвичайно важливий для етнологів, мовознавців, істориків і взагалі культурологів „Словник термінів українського національного одягу". Терміни у ньому тлумачаться і паспортизуються. Словник містить близько 600 термінів.

Отже, перед нами багатопроблемна і доволі велика за обсягом книжка. І зрозуміло, що така фундаментальна праця не може не містити якихось неточностей, не викликати певних побажань. Лише до поганих книжок не існує зауважень. Насамперед це стосується висновків розділу „Історія і ноша": що і як все ж таки спадкує Україна зі старожитніх часів? Далі,— які найтиповіші символи одягу в розділі „Символізм українського строю"? Такі висновки потрібні нині гуманітаріям різних спеціальностей. Утім, у науковій праці, а рецензована книжка за багатьма параметрами є саме такою, необхідно оминати надто популярні формулювання, що радше нагадують гумористичні пасажі, узагальнення щодо символізму одягу. Наприклад, „через сорочку, завдяки сорочці ми довідались немало, багато чого зрозуміли" (С. 103). Те, що „археологічні матеріали мають велику вагу для вивчення" питань етнографії, не підлягає сумніву. Інша річ — пряма спадкоємність старожитніх явищ і предметів, у тому числі й вбрання, навіть у видозмінених формах для пізніших віків. Мабуть, не потрібно було оминати, говорячи про одяг української знаті, козаків, міщан, селян, одягу чорного духовенства, зокрема репрезентантів різних конфесійних об'єднань і їх відмін, які працювали в Україні. Це незаймане поле дослідження. При всій своїй догматичній статиці цей одяг також розвивався і зазнавав змін (передусім у крою) щонайменше з XVIII ст. На завершення розділу „Традиційні строї етнографічних регіонів України" бажано було б додати підрозділ (чи хоч би параграф) про одяг тих реґіонів, заселених українцями, які нині перебувають поза Україною або заселялись колись, але були знищені через історичні лихоліття у XVIII—XX ст. Згублені Холмщина і Підляш-

шя, ні слова не сказано про Кубань, Берестейщину. Згадка на сторінці 108 про те, що „значні етнографічно українські регіони існують і за межами України, зокрема, на Вороніжчині, Курщині, Кубані [...] Волині і Поліссі (Холмщина і Підляшшя — тепер Польща), Берестейщині (тепер — Білорусь)..." є рішуче замалим внеском. Про ці реґіони і їх корінних жителів не можна забувати. Вони по-своєму підневільні, й нині, як ніколи, тягнуться до України. Шкода, що автори для поглиблення тих та інших своїх етнологічних сентенцій, зокрема описуючи одяг стародавніх мешканців України, не використали праць Д. Гуменної, яка вивчала й узагальнювала, правда, у белетристичній формі, старожитнє мистецтво наших земель, а стосовно пізнішого часу — праць „Етнографічного збірника" НТШ (Львів, 1895—1929.— Т. 1—40); „Матеріалів до українсько-руської етнології" НТШ (Львів, 1899—1929.— Т. 1—22), збірника „Украинский народ в его прошлом и настоящем" / Под ред. Ф. К. Волкова, М. С. Грушевского, М. М. Ковалевского и др. (Санкт-Петербург, 1914.— Т. 1); „Славянских древностей. Этнолингвистический словарь" / Под ред. Н. И. Толстого (Москва, 1995.— Т. 1; 1999.— Т. 2) та інших. Якось стали недобаченими праці М. Миронової, Г. Войтів про давньоруські та українські назви одягу, основані на актових джерелах XII—XVII ст. Принаймні ці прізвища не фіґурують у „Бібліографії" книжки.

Як ми уже відзначали, всякого схвалення заслуговує у книжці дослідження елементів символіки одягу і його колористики, зокрема, значення червоного і чорного кольорів. Однак колір (барва) є всесвітньою (загальнолюдською) ознакою, явищем, тому, оцінюючи її, не можна обмежуватися тільки українським ареалом. Немає сумніву, що порівняння зі символікою кольорів в інших народів збагатило б трактування колористики, характерної для одягу українського народу, а в окремих випадках і пояснило б не завжди зрозумілі або сумнівні поняття. В оцінці значення чорного кольору, наприклад, також не слід забувати, що цей колір є „символічний аналог білого кольору і абсолюту", оскільки „може виражати як абсолютну повноту, так і абсолютну пустоту". Символічний ряд чорного містить і комплекс ідей, таких як „материнство — плодоносність — тайна і смерть" (Энциклопедия символов, знаков, эмблем.— Москва, 1999.— С. 531—532). Білий колір — колір чистоти і досконалости, універсальний символ невинности душі тощо.

Серед інших застережень відзначимо надто сміливе єднання змісту слів (як паралелей) „лудина" і „людина". Корені цих слів „луд-" і „люд-" історично мали і мають нині інше смислове навантаження (С. 6, 97); відважне пов'язання назви нашого „веретена" з мовою санскриту, а його руху — з космічними явищами (С. 91). Тим часом етнонім „білі хорвати" не потрібно ідентифікувати лише зі „західними хорватами" (С. 243) — їхня територія локалізується на сході по ріці Буг і джерелах річок Прута та Серету (Słownik starożytności słowiańskich.— Wrocław, 1962.— Т. I.— S. 255). Чи варто використовувати слово „народний" у назві підрозділу „Особливості народного крою та шиття"? Мабуть, ніхто не сумнівається, що міг бути не народний крій і т. ін.

Загалом рецензована книжка зайняла належне місце у ряду найповажніших праць останніх років з історії одягу в українській науці. Крім того, що вона містить змістовний науковий синтез дуже цікавої ділянки етнографії — українського вбрання, дає й багато матеріалу для роздумів. Це стосується насамперед засад розвитку найдавнішого одягу і його потенційної спадкоємности для українського середньовіччя і сучасности. Доброго слова заслуговує й поліграфічна культура видання, зокрема, високий рівень виконання і добору ілюстративного матеріалу. Монографія „Український стрій", підготовлена М. Білан і Г. Стельмащук,— вартісне й актуальне видання.

Олег КУПЧИНСЬКИЙ

Григорій Дем'ян. Гуцульщина у визвольній боротьбі ОУН і УПА. Нарис історії та фольклористики // Історія Гуцульщини.— Львів, 2000.— Т. V.— С. 274—434.

Актуальність дослідження національно-визвольного руху ОУН і УПА зумовлює появу чимраз більшої кількости праць, у яких об'єктивно та ґрунтовно висвітлюються різні питання за проблемним, хронологічним і територіальним принципами. У 2000 р. серед інших побачила світ монографія, присвячена боротьбі ОУН—УПА на Гуцульщині. Її автором є відомий фольклорист, педагог, старший науковий співробітник Інституту народознавства НАН України Григорій Дем'ян. Праця „Гуцульщина у визвольній боротьбі ОУН і УПА. Нарис історії та фольклористики" стала черговим вагомим внеском цього дослідника у справу вивчення одного з ключових етапів нашого минулого.

Г. Дем'ян відомий як один з найавторитетніших знавців історії національного відродження Галичини, Буковини та Закарпаття XIX ст., невтомний збирач українського фольклору, чиї записи за обсягом є найбільшими серед доробків сучасних українських дослідників[1]. Проте сьогодні він займається майже виключно дослідженням боротьби ОУН і УПА 1920—1960-х рр., оскільки, як стверджує сам, „ніколи національно-визвольний рух не був настільки добре підготовленим, організованим; ідейно, політично, юридично і програмово обґрунтованим, масовим, тривалим і героїчним" (С. 274).

Важливе місце у сьогоднішніх дослідженнях Г. Дем'яна займають біографічні нариси про учасників повстанського руху — провідників і підпільників ОУН, командирів і стрільців УПА. Кожна така праця автора (а їх є понад сто) — це відкриття читачеві нових сторінок діяльности тієї чи іншої особи, часто навіть невідомих в історії імен. Зокрема, слід згадати нариси про чільних діячів національно-визвольної боротьби Євгена Коновальця[2], Романа Шухевича[3], Василя Кука[4], Авґустина Волошина[5], Дмитра Грицая[6], Осипа Дякова[7], Дмитра Клячківського[8], Володимира Мазура[9], Богдану Світ-

---

[1] Про цю сторінку творчости Г. Дем'яна див.: Глушко М. „Для України жить" // Народознавчі Зошити.— 1999.— № 3.— С. 273—290; Сокіл В., Сокіл Г. З любов'ю до України // Визвольний шлях.— 1999.— Кн. 6.— С. 759—761; їх же. З любов'ю до України. Спроба портрета Григорія Дем'яна з нагоди 70-ліття // Шлях перемоги.— 1999.— 2 черв.— С. 6; їх же. Талант, освіченість і подвижницька праця дослідника народнопоетичних багатств України // Народна творчість та етнографія.— 1999.— № 4.— С. 109—113.

[2] Дем'ян Г. В ідеалах Євгена Коновальця — сила України // Шлях перемоги.— 1998.— 27 трав.— С. 6—7; його ж. В ідеалах Євгена Коновальця — сила України // Воля і Батьківщина.— 1998.— Ч. 3 (12/28).— С. 81—91.

[3] Дем'ян Г. Головний Командир УПА генерал-хорунжий „Тарас Чупринка" // Визвольний шлях.— 1997.— Кн. 2.— С. 243—245; його ж. Український народ про генерала Романа Шухевича — Тараса Чупринку // Шлях перемоги.— 1997.— 17 лип.— С. 9—11.

[4] Дем'ян Г. Головнокомандувач УПА // Шлях перемоги.— 1998.— 1 квіт.— С. 4—5.

[5] Дем'ян Г. Закарпаття мало славетного Президента-патріота: До 125-річчя від дня народження Августина Волошина // Визвольний шлях.— 1999.— Кн. 7.— С. 771—778.

[6] Дем'ян Г. Повстанський генерал „Перебийніс" // Шлях перемоги.— 1997.— 5 черв.— С. 6—7.

[7] Дем'ян Г. Осип Дяків-„Горновий" // Шлях перемоги.— 1995.— 22 квіт.— С. 5, 7.

[8] Дем'ян Г. Дмитро Клячківський-„Клим Савур" // Шлях перемоги.— 1994.— 30 лип.— С. 5.

[9] Дем'ян Г. Видатний бандерівець зі Східної України // Мазур В. Ми плекали віру у визволення України. Вибрані публіцистичні виступи / Упор., вступ. стаття Г. Дем'яна.— Львів, 2000.— С. 7—20.

лик[10]. Тридцять життєписів опубліковані у монографії „Бандерівці“[11]; одинадцять, які стосуються мешканців Стрийщини, зведені у працю „Повстанська Голгофа“[12]. Особливо слід відзначити роботу, здійснену Г. Дем'яном над вивченням життя, діяльности і теоретичної спадщини найвизначнішого українського політичного діяча середини XX ст., Провідника ОУН Степана Бандери[13]. До друку готується монографія про одного з найвидатніших організаторів націоналістичного руху, шефа Головного військового штабу УПА Олексу Гасина.

Особливу увагу звертає Г. Дем'ян на укладення мартирологів, які містять короткі відомості про кожного учасника та симпатика повстанського руху, який загинув від рук окупантів на території району. Протягом 1991—1995 рр. він уклав і опублікував першу в Україні працю такого типу, яка охоплює усі села Сколівського району[14], зібрав відповідні польові матеріали на Турківщині та Старосамбірщині. Крім згаданих мартирологів, значна частина праць Г. Дем'яна стосується національно-визвольної боротьби ОУН на Бойківщині[15].

Повстанський фольклор — важлива сфера наукових зацікавлень Г. Дем'яна, в якій він є, без сумніву, найавторитетнішим дослідником, автором численних друкованих[16] та ще не опублікованих праць, науковим керівником і консультантом низки кандидатських дисертацій.

---

[10] Дем'ян Г. Богдана Світлик-Литвинко-„Доля“ // Шлях перемоги.— 1994.— 23 лип.— С. 5.

[11] Дем'ян Г. Бандерівці.— К., 2000.— Кн. 1.— 130 с.

[12] Дем'ян Г. Повстанська Голгофа. Нариси про повстанців // Хвилі Стрия.— Стрий, 1995.— С. 115—143.

[13] Все для України: Степан Бандера та його родина в народних оповіданнях і переказах / Записи та упоряд. Григорія Дем'яна // Шлях перемоги.— 1998.— 11, 18, 25 листоп.; 16, 22 груд.; 1999.— 13, 20, 27 січ.; 3, 10, 17 лют.; 31 берез.; 7, 21, 28 квіт.; Дем'ян Г. Вибрані зразки оповідного фольклору про Степана Бандеру та його родину // Воля і Батьківщина.— 1999.— Ч. 1 (14/30).— С. 86—90; його ж. Головний ідейно-політичний і організаційний натхненник творення і боротьби УПА // Визвольний шлях.— 1999.— Кн. 3.— С. 301—305; його ж. За волю, честь і добробут України // Воля і Батьківщина.— 1996.— Ч. 4 (21).— С. 106—108 (рецензія на книгу: Дужий Петро. Степан Бандера — символ нації. Ескізний нарис про життя і діяльність Провідника ОУН.— Львів, 1996.— Частина І.— 190 с.); його ж. Оцінка УГВР у теоретичних працях та публіцистичних виступах Степана Бандери // Визвольний шлях.— 1999.— Кн. 10.— С. 1188—1192; його ж. Степан Бандера в українському пісенному фольклорі // Воля і Батьківщина.— 1996.— Ч. 4 (21).— С. 94—99; Дем'ян Г., В'ятрович В. Про підготовку наукової біографії Степана Бандери // Шлях перемоги.— 1999.— 17 берез.— С. 6.

[14] Повстанський мартиролог / Зібрав і впоряд. Григорій Дем'ян // Сколівщина.— Львів, 1997.— С. 301—725.

[15] Дем'ян Г. Повстанський рух ОУН і УПА в 1940—1960-х роках // Сколівщина.— Львів, 1997.— С. 136—196; його ж. Сколівщина у повстанському русі ОУН і УПА 1940—1960-х років // Воля і Батьківщина.— 1995.— Ч. 1 (17).— С. 109—112; 1996.— Ч. 1 (18).— С. 56—71; Ч. 2 (19).— С. 48—63; Дем'ян Г. Бойківщина в антифашистській збройній боротьбі ОУН, УНС і УПА // Визвольний шлях.— 1995.— Кн. 11.— С. 1392—1400 та інші.

[16] Дем'ян Г. Видання українських повстанських пісень та перші спроби їх інтерпретації // Матеріали до української етнології.— К., 1995.— Вип. 1.— С. 308—320; його ж. Двадцять п'ять повстанських пісень // Україна в минулому.— Київ; Львів, 1992.— С. 10—42; його ж. Книжкові видання українських повстанських пісень // Народна творчість та етнографія.— 1996.— № 5—6.— С. 9—17; його ж. Книжкові видання українських повстанських пісень // Визвольний шлях.— 1996.— Кн. 6.— С. 727—739; його ж. Колядки про повстанців // Армія України.— 1993.— 14 січ.— С. 8; його ж. Найбагатше видання повстанських пісень // Визвольний шлях.— 1999.— Кн. 1.— С. 115—121; його ж. Повстанська боротьба ОУН і УПА проти гітлерівців у пісенному фольклорі українців // Визвольний шлях.— 1995.— Кн. 9.— С. 1123—1133; його ж. Повстанська співанка-хроніка з південного Закарпаття // Літопис Червоної Калини.— 1993.— № 3—4.— С. 24—25; його ж. Самостійницькі мотиви в повстанських піснях // Літопис Червоної Калини.— 1995.— № 4—6.—

Г. Дем'ян є також невтомним збирачем джерельного матеріалу до історії національно-визвольної боротьби: документів, спогадів, пісень та іншого, які після опрацювання передаються до архівів і музеїв. З них, зокрема, формується фонд 262 (ОУН і УПА) відділу рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України.

Організація досліджень історії національно-визвольної боротьби — ще один напрям діяльности Г. Дем'яна. Він є керівником або консультантом кількох десятків науковців і краєзнавців, насамперед молодих, на залучення яких звертає особливу увагу[17]. Сприяння дослідженням здійснюється також через публікації методичного характеру[18]. Г. Дем'ян організував низку наукових і науково-практичних конференцій: „Повстанський рух на Бойківщині в 1940—1960-х роках" (Львів, жовтень 1993 р.), „Повстанська боротьба ОУН і УПА на Бойківщині в 1930—1960-х роках" (Турка, 12 вересня 1997 р.), „Маловідомі сторінки життя, діяльности та теоретичної спадщини Степана Бандери (до 90-річчя Провідника ОУН)" (Львів, 28 листопада 1998 р.), „Сім історичних десятиріч ОУН 1929—1999" (Львів, 20 січня 1999 р.), „Братня взаємодія Буковини, Волині, Галичини й Закарпаття в 1938—1939 роках" (Львів, 6 березня 1999 р.), „Невивчені питання історії УГВР" (Львів, 17 липня 1999 р.) та інші.

Як народний депутат України у 1994—1998 рр., Г. Дем'ян послідовно та енергійно вимагав припинення правової, матеріальної, моральної і політичної дискримінації учасників боротьби ОУН і УПА, їхніх дітей і онуків[19], брав активну участь у роботі відповідної комісії Верховної Ради, підготував текст „Наукового висновку про боротьбу УПА в 1940—1950-х роках", який підписали майже дві сотні відомих науковців, політичних і громадських діячів. Він один з небагатьох, хто реагує на упереджені псевдодослідження та різного типу фальсифікації в науці, літературі, кіно[20]. Використовував і далі використовує усі можливості для популяризації історії ОУН—УПА серед найширших верств українського населення.

С. 22—25; його ж. Степан Бандера в українському пісенному фольклорі // Воля і Батьківщина.— 1996.— Ч. 4 (21).— С. 94—99; його ж. Степан Бандера в українському пісенному фольклорі // Українські проблеми.— 1995.— № 2.— С. 109—114; Із переказів про українських повстанців 1940—1960-х років / Записи Григорія Дем'яна // Воля і Батьківщина.— 1997.— Ч. 2 (23).— С. 97—101 та інші.

[17] Див., наприклад: Дем'ян Г. Перспективний початок праці студента-історика // Шлях перемоги.— 1999.— 31 берез.— С. 7.

[18] Дем'ян Г. Визвольні змагання ОУН і УПА: проблеми збагачення джерельної бази // Шлях перемоги.— 1993.— 9 жовт.— С. 6; його ж. Залежить від кожного з нас // Шлях перемоги.— 1993.— 18 груд.— С. 6; його ж. Друкується „Повстанський мартиролог Стрийщини" // Шлях перемоги.— 1997.— 19 лист.— С. 6; його ж. Запишіть відомості про повстанські могили (короткий питальник) // Український Ліс.— 1994.— № 2.— С. 56; його ж. Меморіальний музей Олекси Гасина-„Лицаря" можна брати за взірець // За вільну Україну.— 2000.— 15 верес.— С. 5; його ж. На допомогу краєзнавцям — дослідникам повстанського руху.— Львів, 1992.— 16 с.; його ж. Невідкладна проблема історії України // Визвольний шлях.— 2000.— Кн. 7.— С. 119—126; його ж. Невідкладні завдання наукового вивчення націоналістичного і повстанського руху 1920—1990-х років // Бюлетень Українських Націоналістів.— 1994.— № 1.— С. 28—30; його ж. Повстанський мартиролог Сколівщини // Шлях перемоги.— 1995.— 2 груд.— С. 7; його ж. Як підготувати повстанський мартиролог району.— К., 1998.— 47 с.

[19] Див., зокрема: Дем'ян Г. Визвольну боротьбу підтримували мільйони // Народна Армія.— 1992.— 14, 16 жовт.

[20] Дем'ян Г. Безсила лють воєнних злочинців // За вільну Україну.— 1997.— 20 берез.— С. 7; його ж. „До правди ще далеко" (кінофільм „Страчені світанки") // Визвольний шлях.— 1996.— Кн. 4.— С. 504—506; його ж. Компіляторська неофальсифікація та її апологети // Воля і Батьківщина.— 1997.— Ч. 2 (7/23).— С. 105—108; його ж. Недопечений хлібець (Олександр Шимчишин. „УПА в хронології") // Шлях перемоги.— 1994.— 10 груд.—

Праця „Гуцульщина у визвольній боротьбі ОУН і УПА. Нарис історії та фольклористики" спочатку надрукована у журналі „Визвольний шлях"[21], єдиному серйозному українському виданні, яке звертає належну увагу на висвітлення національно-визвольної боротьби ОУН—УПА. Невдовзі монографія, із частковими доповненнями, побачила світ у п'ятому томі „Історії Гуцульщини" (С. 274—434).

Гуцульщина постійно привертає увагу дослідників історії та культури. Багато написано та й надруковано про національно-визвольну боротьбу ОУН і УПА в цьому реґіоні. Однак праці, яка б давала її цілісну картину, досі не було. Нарис Г. Дем'яна заповнює прогалину в історіографії, хоч не претендує на вичерпність. Він творить основу для наступних досліджень цієї теми.

Свою монографію Г. Дем'ян присвячує світлій пам'яті Головного командира УПА генерал-хорунжого „Тараса Чупринки" — Романа Шухевича, 50 років від дня смерти якого виповнилося 5 березня 2000 р. Український народ із вдячністю та великою любов'ю вшанував героя. В Україні та за її межами, де живуть українці, відбулися меморіальні заходи, серед яких варто згадати вихід художнього фільму про Головного командира УПА „Нескорений" (режисер Олесь Янчук), конференцію „Роман Шухевич — „Тарас Чупринка": постать на тлі епохи воюючої України" (Тернопіль, вересень 2000 р.), виставку світлин з боротьби ОУН—УПА „Галерея повстанської слави" (Львів, 5—11 березня 2000 р.), у проведенні якої молодим ентузіастам допоміг Г. Дем'ян[22]. Найвагоміший, проте, внесок у данину пам'яти Головного командира УПА — дослідження тієї боротьби, якою він керував. У цьому найбільша цінність присвяти автором своєї праці Романові Шухевичу.

Дослідник подає у вступі докладну характеристику джерельної бази дослідження, вказує основні архівні й музейні сховища, видання документальних і мемуарних матеріалів. Якісно оформлений науковий апарат дає змогу читачеві докладно ознайомитися з джерелами та літературою, якими користувався автор, а при потребі розширити свої знання, звернувшись безпосередньо до них. Неоціненну допомогу це дає сучасним і майбутнім дослідникам ОУН і УПА на Гуцульщині. Особливу увагу звернено на дослідницьку роботу Лук'яна Вардзарука та його колег, які підготували п'ять томів біографічних довідок про повстанців для видання „Реабілітовані історією. Івано-Франківська область". Значну вартість має праця Степана Гаха, який збирає і упорядковує списки полеглих у боротьбі за незалежність на території Івано-Франківської области.

У першому розділі „Передумови і підготовка нового етапу визвольного руху" висвітлено активну та, безумовно, ефективну працю в цьому напрямі спочатку Української Військової Організації, а далі Організації Українських Націоналістів як безпосередньо, так і через легальні пресу та національні організації „Просвіту", „Сільський господар", Пласт, „Луг", „Сокіл", Союз українок та інші. Розглянуто питання братньої взаємодії Галичини, Буковини і Закарпаття у час визвольної боротьби, військового і державного будівництва на Закарпатті у 1938—

С. 7; його ж. Незнання чи тенденція (кінофільм „Кров людська") // // Шлях перемоги.— 1994.— 24 груд.— С. 7; його ж. Примітивізм і підступність „Соборности" В. Цвєткова // Шлях перемоги.— 1997.— 7 серп.— С. 7; його ж. Українофобський злочин під виглядом конференції // Шлях перемоги.— 1997.— 20 берез.— С. 7; його ж. Чи є Степан Бандера у фільмі Луканова? // За вільну Україну.— 1999.— 31 груд.— С. 7.

[21] Дем'ян Г. Гуцульщина у визвольній боротьбі ОУН і УПА. Нарис історії та фольклористики // Визвольний шлях.— 2000.— Кн. 3.— С. 51—71; Кн. 4.— С. 36—55; Кн. 5.— С. 34—53; Кн. 6.— С. 37—53; Кн. 7.— С. 77—87; Кн. 8.— С. 30—41; Кн. 9.— С. 22—40.

[22] Писаренко В. Галерея повстанської слави // Нація і держава (Львів).— 2000.— 11 квіт.— С. 7.

1939 рр., у якій активну участь брали мешканці усієї Гуцульщини. Відзначає автор всенародне піднесення після проголошення державности України Актом 30 червня 1941 р.; правильність дій ОУН стосовно Німеччини на початковому етапі німецько-російської війни. Г. Дем'ян звертає увагу і на практично однакову дискримінаційну політику щодо українського населення різних окупантських режимів, які панували на українських землях. Це чи найбільше стосується Гуцульщини, галицька, буковинська і закарпатська частини якої у 1920—1960-х рр. перебували під владою Росії, Німеччини, Польщі, Румунії, Угорщини, Чехо-Словаччини. Незважаючи на це, українці не втратили надії на визволення і під керівництвом ОУН працювали для цього. Найжорстокішим і найбільш антилюдським був московсько-більшовицький режим, звірства якого ще довго пам'ятатимуть не лише гуцули, а й мешканці усіх українських земель. Сліди його — у Дем'яновому Лазі біля Івано-Франківська, у тюрмах Снятина, Коломиї, Чернівців, Ужгорода, таборах Сибіру, Далекого Сходу, Середньої Азії, Комі, Мордовії... Це питання докладно з'ясовано у рецензованій праці. Проте Г. Дем'ян наголошує, що всенародна національно-визвольна боротьба не була лише відповіддю на терор окупаційних режимів. ОУН і УПА змагали до визволення усіх українських етнічних земель і побудову на них самостійної держави. І ця боротьба не припинилася б у випадку ослаблення режиму і, набувши, можливо, інших форм, тривала б до повної перемоги — здобуття незалежности. Це питання докладно обґрунтував у своїх працях Степан Бандера[23].

Другий розділ „Збройна боротьба ОУН, УПА і СКВ — найвище піднесення державницьких змагань в усій історії Гуцульщини" складається з двох частин. Перша — аналітична, з'ясовує процес творення і розбудови збройних відділів УПА, спільну діяльність УПА, ОУН і СКВ. Друга частина — реєстр найважливіших збройних виступів та інших акцій на Гуцульщині та пов'язаному з нею Покутті. За обсягом (66 сторінок) і значенням — це основна частина. Зібрані короткі повідомлення, хоч і потребують уточнень і доповнень, мають беззаперечну вартість, оскільки містять місцевий фактичний матеріал, підтверджують масовість і масштабність повстанської боротьби. У цьому, неповному реєстрі подано понад чотириста боїв, сутичок, найважливіших подій протягом 1940—1959 рр. з усієї Гуцульщини. У наступні роки, як зазначає Г. Дем'ян, національно-визвольна боротьба від збройних форм перейшла до просвітницьких: обстоювання української культури, мови, церкви. Проте і в той час спадщина боротьби ОУН і УПА, народна пам'ять підтримували в людях віру в перемогу та спонукали їх до дій.

Третій розділ „Участь дітей та юнацтва" розповідає про одну з найхарактерніших рис національно-визвольного руху. Юнаки і дівчата масово вступали до повстанських лав, що демонструє виняткову популярність самостійницьких ідей українського націоналізму. Автор цитує слова Лева Шанковського про те, що збройна боротьба ОУН і УПА була справою молоді віком 17—24 років. Тут доречно навести також слова відомого українського історика Омеляна Терлецького: „Бували часи, коли молодь ішла в тісному зв'язку із старшим поколінням, але було й таке, що молодь виступала самостійно, не оглядаючись навіть на старше покоління. Одне й друге відповідало історичним обставинам і було історичною конечністю. Різниця тільки в тому, що перше становище молоді мало місце в часи розвитку українського народу — в княжій і козацькій добі, а друге становище

---

[23] Бандера С. Українська Національна Революція, а не тільки протирежимний резистанс // Бандера С. Перспективи української революції.— Дрогобич, 1998.— С. 130—170; інші праці.

зайняла молодь у часі першого українського національного відродження XVI ст. і другого такого ж відродження у XIX ст., тоді, як український народ почав підійматися із занепаду“[24]. Цю закономірність можна поширити й на національно-визвольну боротьбу ОУН і УПА: молодь поневоленої нації взяла відповідальність за своє майбутнє у власні руки й піднялася на революційну збройну боротьбу.

Четвертий розділ „Масова жертовність і героїзм гуцулів“ містить, зокрема, відомості про чисельність полеглих із частини сіл і містечок Гуцульщини як приклад масовости національно-визвольного руху. Згадано про труднощі, які долали повстанці та їхні симпатики.

П'ятий розділ „Криваві злочини російських окупантів у 1940—1950-х роках“ містить багато документальних фактів, свідчень очевидців про державний терор, який пережили українці, зокрема й гуцули.

Уперше у працях подібного типу проаналізовано повстанський фольклор, що у рецензованій монографії становить шостий розділ „Найвище і найавторитетніше визнання“.

У монографії автор зазначає про потребу уточнення та доповнення наведеного фактажу. У рецензовану працю Григорія Дем'яна деякі помилки потрапили з праць інших істориків (Лева Шанковського, Петра Мірчука), що були написані на еміґрації: брак матеріалів вони інколи змушені були замінювати припущеннями. До таких належить датування першого бою УНС у Галичині 1943 р. (ніч з 7 на 8 липня, а не 18 серпня), початок творення збройних відділів на Буковині (березень 1944 р., а не осінь 1943 р.), ліквідацію округ у 1940—1941 рр. (цього не було), та кілька інших. Добрим додатком до текстового матеріалу була б мапа Гуцульщини із зазначенням адміністративно-територіального поділу ОУН і УПА, місцями основних боїв, рейдів і вишколів військових відділів.

Істотним доповненням читачеві стане список керівництва боротьби на теренах, до яких належала Гуцульщина. Він поки що є неповним, потребує доповнень і уточнень. До 1940 р. у Галичині (Західні Українські Землі — ЗУЗ), на Закарпатті та Буковині діяли окремі крайові проводи (екзекутиви), яким підпорядковувались округи. Далі відбулася реорганізація, після чого різні частини Гуцульщини входили до Карпатської, Буковинської та Станиславівської областей у складі краю ЗУЗ. Наприкінці 1944 — на початку 1945 р. замість цих трьох областей створено Карпатський край з Буковинською, Коломийською, Станиславівською, Закарпатською, Калуською та Дрогобицькою округами.

Станиславівська область (1940 — кінець 1944 р.; 1942—1944 рр. — область „Чумак“)

Луцький Олександр („Богдан“, „Андрієнко“, „Богун“)	03.1940 — поч. 1941
в. о. Мельничук Василь („Славко“, „Чумак“)	05.1941—08.1941
Малащук Роман	08.1941—09.1941
Мельничук Василь („Славко“, „Чумак“)	09.1941—02.1942
Мельник Ярослав („Роберт“)	1942—09.1943
Мокрій Роман („Байда“)	09.1943—05.1944
Лаврів Іван („Нечай“)	05.1944—07.1944
Мельник Ярослав („Роберт“)	07.1944—кін. 1944

[24] Цит. за: Терлецький О. Молодь в історії України // Нація і держава.— 1999.— № 1.— С. 7.

Карпатський край (з 1945 р.)

Мельник Ярослав („Роберт“)	поч. 1945—10.1946
Сидор Василь („Шелест“)	поч. 1947—04.1949
Слободян Степан („Клим“, „Єфрем“)	весна 1949—11.1950
Косарчин Ярослав („Байрак“)	кін. 1950—12.1951

Коломийська округа (з 1929 р.)

Малащук Роман	1934—1937
Тичинський Богдан („Джот“)	осінь 1939—весна 1940
Мельничук Василь („Славко“, „Чумак“)	весна 1940—осінь 1941
Мельник Ярослав („Роберт“)	осінь 1941—1 пол. 1942
Андрусяк Василь („Різьбар“, „Грегіт“, „Різун“)	1942—1 пол. 1943
Ганчар Григорій („Моряк“, „Зелений“)	пол. 1943—03.1944
Савчак Василь („Сталь“)	весна 1944—поч. 1945
Легкий Григорій („Борис“)	поч. 1945—10.11.1950
Кулик Іван („Сірий“)	кін. 1950—осінь 1951

Станиславівська округа (з 1929 р.)

Луцький Олександр	1937—1939
Луцький Олександр („Богдан“, „Андрієнко“, „Богун“)	03.1940— не пізніше поч. 1941
Мокрій Роман („Байда“)	літо 1942—09.1943
Дейчаківський Василь („Мирон“)	осінь 1943—01.1944
„Бар“ — „Заревич“	01.1944—09.1944
Хміль Михайло („Всеволод“)	09.1944—06.1947
Ткач Богдан („Дунай“, „Юра“, „Бодьо“)	1949—10.1950
„Байденко“	1951—1952

Буковина (край — до 1940 р., область — до кінця 1944 р., округа — з початку 1945 р.)

Зибачинський Орест	1934—літо 1940
Мельничук Василь („Славко“, „Чумак“)	літо 1940—літо 1941 (від КЕ ОУН ЗУЗ)
Колотило Михайло („Кобзар“, „Гуцул“, „Володимир“)	літо—осінь 1941—01.1942
Гирюк Дмитро („Орел“, „Тарас“)	поч. 1942—05.1943
Колотило Михайло („Кобзар“, „Гуцул“, „Володимир“)	літо 1943—12.1943
Галицька Артемізія („Мотря“)	поч. 1944—осінь 1944
Кіндзірський Мирослав („Боєвір“, „Степан“)	осінь 1944
Тодорюк Володимир („Тур“)	кін. 1944—поч. 1945
Савчак Василь („Сталь“)	поч. 1945—10.11.1950
Матвіїв Юліан („Недобитий“)	кін. 1950—весна/літо 1952

Зосередивши увагу на питанні військового будівництва та бойових дій ОУН і УПА, автор менше торкається інших напрямів роботи підпілля як допоміжних (господарське забезпечення, організаційна і вишкільна праця, зв'язок, служба безпеки, Український Червоний Хрест), так і першорядних (політичне виховання населення, пропаґанда націоналістичної ідеології та програмових засад ОУН і УПА).

Після відходу від активної збройної боротьби (на Гуцульщині це 1946—1947 рр.) основним завданням діяльности ОУН було „забезпечити морально-політичне панування організації на цілому терені її дії“[25]. Для виконання цього працювали усі структури підпілля, зокрема й відділи УПА, СКВ, боївки СБ і охорони, було проголошене гасло „кожен революціонер-підпільник — пропаґандист“. Основна ж робота в цьому напрямі покладалася на референтуру пропаґанди ОУН, працівники якої укладали, редагували й друкували на Гуцульщині багатотисячними тиражами підпільні брошури, газети, журнали, листівки, проводили мітинги, групові й індивідуальні гутірки, масову роз'яснювальну роботу з населенням. У кожному районі, кущі й навіть станиці був підпільник, який займався лише пропаґандистською роботою. Національно-виховна робота ОУН і УПА, насамперед згаданої референтури, у поєднанні з практичною діяльністю з обстоювання інтересів української нації забезпечили всенародну підтримку визвольної боротьби, про яку пише Г. Дем'ян. Висока національна свідомість українців, зокрема гуцулів, у 1940—1950-х рр., стала передумовою та запорукою здобуття Україною незалежности у 1991 р.

Рецензована праця, присвячена Гуцульщині, без сумніву, стане поштовхом до написання аналогічних праць, присвячених усім іншим реґіонам України. Робота над вивченням історії національно-визвольної боротьби ОУН і УПА триває і триватиме.

Володимир МОРОЗ

Софія Грица. Фольклор у просторі та часі. Вибрані статті.— Тернопіль: Астон, 2000.— 228 с.

Праця відомого музиколога-етнолога Софії Грици „Фольклор у просторі та часі“ репрезентує дослідження авторки в ділянках теорії фольклору, народного епосу та історії фольклористики у трьох розділах однойменного змісту. У книжці вміщені розвідки різного часу від 1966 р. („Спільність мелодичних типів у слов'янській пісенності Карпат“) і до найновіших, таких як „Антиномія парадигми і жанру у фольклорі“ (1998). Передмову до книжки написав член-кореспондент НАН України Мирослав Попович. Слово спеціаліста-філософа тут не є випадковим, бо методологічні засади досліджень С. Грици виходять за межі чистого музикознавства, перебувають на стиках фольклору, філософії, соціології, лінґвістики. Фольклор не розглядається в них як самоцінний предмет, а як система мислення з властивими їй етнічними кодами „ДНК“ (див. тут статті „Фольклорний процес у динаміці“, „Ендогенна природа фольклору“).

Від найперших робіт С. Грица розглядає фольклор як поліелементний комплекс слова, музики, жесту, артикуляції, реґламентованих не лише духовними, а й матеріальними факторами, котрі визначають його буттєвість і функцію в житті етносу (див. у книжці, наприклад, статтю „Функціональний багаторівневий аналіз народної творчості“). „Не пісня заради пісні [...] — пише авторка,— а пісня задля

[25] З резолюцій і постанов наради Проводу ОУН на Українських Землях (в СССР), що відбулася літом 1949 р. // Осередок пропаґанди і інформації при Проводі Організації Українських Націоналістів (ОУН) на Українських Землях.— 1950.— № 4.— С. 12.

Після відходу від активної збройної боротьби (на Гуцульщині це 1946—1947 рр.) основним завданням діяльности ОУН було „забезпечити морально-політичне панування організації на цілому терені її дії"[25]. Для виконання цього працювали усі структури підпілля, зокрема й відділи УПА, СКВ, боївки СБ і охорони, було проголошене гасло „кожен революціонер-підпільник — пропаґандист". Основна ж робота в цьому напрямі покладалася на референтуру пропаґанди ОУН, працівники якої укладали, редагували й друкували на Гуцульщині багатотисячними тиражами підпільні брошури, газети, журнали, листівки, проводили мітинги, групові й індивідуальні гутірки, масову роз'яснювальну роботу з населенням. У кожному районі, кущі й навіть станиці був підпільник, який займався лише пропаґандистською роботою. Національно-виховна робота ОУН і УПА, насамперед згаданої референтури, у поєднанні з практичною діяльністю з обстоювання інтересів української нації забезпечили всенародну підтримку визвольної боротьби, про яку пише Г. Дем'ян. Висока національна свідомість українців, зокрема гуцулів, у 1940—1950-х рр., стала передумовою та запорукою здобуття Україною незалежности у 1991 р.

Рецензована праця, присвячена Гуцульщині, без сумніву, стане поштовхом до написання аналогічних праць, присвячених усім іншим реґіонам України. Робота над вивченням історії національно-визвольної боротьби ОУН і УПА триває і триватиме.

Володимир МОРОЗ

Софія Грица. Фольклор у просторі та часі. Вибрані статті.— Тернопіль: Астон, 2000.— 228 с.

Праця відомого музиколога-етнолога Софії Грици „Фольклор у просторі та часі" репрезентує дослідження авторки в ділянках теорії фольклору, народного епосу та історії фольклористики у трьох розділах однойменного змісту. У книжці вміщені розвідки різного часу від 1966 р. („Спільність мелодичних типів у слов'янській пісенності Карпат") і до найновіших, таких як „Антиномія парадигми і жанру у фольклорі" (1998). Передмову до книжки написав член-кореспондент НАН України Мирослав Попович. Слово спеціаліста-філософа тут не є випадковим, бо методологічні засади досліджень С. Грици виходять за межі чистого музикознавства, перебувають на стиках фольклору, філософії, соціології, лінґвістики. Фольклор не розглядається в них як самоцінний предмет, а як система мислення з властивими їй етнічними кодами „ДНК" (див. тут статті „Фольклорний процес у динаміці", „Ендогенна природа фольклору").

Від найперших робіт С. Грица розглядає фольклор як полієлементний комплекс слова, музики, жесту, артикуляції, реґламентованих не лише духовними, а й матеріальними факторами, котрі визначають його буттєвість і функцію в житті етносу (див. у книжці, наприклад, статтю „Функціональний багаторівневий аналіз народної творчості"). „Не пісня заради пісні [...] — пише авторка,— а пісня задля

[25] З резолюцій і постанов наради Проводу ОУН на Українських Землях (в СССР), що відбулася літом 1949 р. // Осередок пропаґанди і інформації при Проводі Організації Українських Націоналістів (ОУН) на Українських Землях.— 1950.— № 4.— С. 12.

потреби буття, у трансцендентному зв'язку з життям, його сенсом: пісня до народження, до колисання, пісня до шлюбування, до праці, любові, звитяг, смерті [...] І що більше в давнину, то цей ситуативно-мовний зв'язок очевидніший. Замовляння, молитви, обрядові речитативи оголюють самодостатність мовлення, співомовлення як магічного превентивного акту: запобігти небажаному, стати оберегом від зла, хвороб, напастей" (див. статтю „Етногенна природа фольклору".— С. 62). „Звуковий + словесний образ складають діалектичний синтез-пісню, що є співаною мовою ситуативно-життєвого призначення [...] В образі музики простір час не є безпосередньо відтворюваним. Йдеться лише про відносність музики до ситуації певного простору та його дійових осіб" (С. 70).

Новим словом у теоретичних розробках С. Грици є теорія модусів мислення та фольклорних і пісенних парадигм, з якою авторка виступила ще в середині 1970-х рр. і яка стала основою концепції її праці „Мелос української народної епіки". Суть її у „розхитуванні" теорії жанру щодо фольклору, куди це поняття перенесене з літератури, обстоюванні авторкою думки, що саме парадигма — категорія лінґвістична — найбільш підходить мові фольклору, який опертий на семантичних інваріантах та їх безперервній варіаційній змінності. Тому й кожний народний твір вона розглядає як множину варіантів, утворюваних унаслідок видозмінювання твору під впливом різних модусів мислення середовищ, де живуть чи адаптувалися варіанти. Модуси мислення є етносоціальним явищем-системою понятійно-виразових і рецепторних елементів, які формують характер творчости та виконавства. Модус мислення маркує кожен варіант фольклорного твору реґіонально-локальними ознаками. Говорячи про фольклорну і, зокрема, пісенну парадигму як важливу категорію у вивченні варіаційної специфіки фольклору, авторка запропонувала й систему ідентифікації пісенних варіантів, а саме такі чотири рівні:

1) варіанти семантичної і структурної тотожности: спільний словесний текст, спільна ритмічна формула тексту і мелодії, тобто єдиний силабо-мелодичний ритм, що виникає від співдії словесного та музичного ритму, подібний мелодичний контур;

2) семантично тотожні й структурно відмінні варіанти, спільний сюжетний стрижень, спільна або відмінна ритміка вірша й мелодії, відмінний мелодичний контур;

3) синонімічні варіанти, спільний семантичний код, різночитання того ж тексту в лексиці; взаємозаміни як щодо ритму тексту й мелодії, так і мелодичного контуру;

4) структурні варіанти: спільна ритміка тексту й мелодії, спільний мелодичний контур і семантично відмінний текст. Фольклорний твір, пісня, представлений як множина елементів, кожний з яких реально або потенційно входить у нову систему.

Диференціюючим фактором цих змін у фольклорі є фольклорне середовище й модус його мислення та носій-виконавець фольклорного зразка. Авторка книжки стверджує, що „модус мислення диктує вибір варіанта і характер реалізації ідеї, впливаючи на модальність парадигм-логоса, предмета думки. Якщо модус мислення є певною системою понять, уявлень, прийнятих середовищем соціумом, то всі мисленні предмети думки, йому підвладні, матимуть риси його „валентності" (С. 68). Цю вихрову нелінійну картину руху фольклору, для якого найважливішим диктатом змінности є „олюднений простір" і його реґіональні відміни, авторка ще більш докладно розкриває в дуже цікавій частині праці під назвою „Антиномія парадигми і жанру", показуючи, як парадигмальність фольклору, тобто його варію-

вання на всіх рівнях — теми, сюжету, ритмічної, мелодичної структури розвиває жанр у фольклорі, роблячи його релятивною одиницею, яка тільки „згрубша" дає змогу систематизувати фольклор. Теорія модусів і парадигм, що неодноразово підкреслює авторка, демонструє у фольклорі теорію відносности. Теорія ладових модусів, про які С. Грица говорила ще у 1971 р. у зв'язку з аналізом дум, визначенням специфіки їх стилю, переросла у найбільш суттєву частину її теоретичної концепції модальної парадигматики. Як відзначає авторка, поняття парадигми і модусів мислення чинне і щодо вищих рівнів етносу та його локальних варіантів субетносів, які становлять варіантні відміни у відношенні до цілого. Етнографічні групи, що входять до складу українського народу — подоляни, слобожани, поліщуки, волиняни, гуцули, бойки, лемки, підляшани — усе це варіанти єдиної етнічної парадигми „Українці" (С. 67). У схемі-аналізі записаного нею від поліських переселенців обряді проводу русалок авторка показує поліелементність фольклорного явища, ендогенна природа якого, його синкретичність зобов'язують до багаторівневого вивчення з погляду словесної, музичної мови, етнографії, семантики, мімесу тощо. Ніби подальшою конкретизацією зазначеної модусно-парадигмальної теорії є стаття „Фольклор українців у між- і внутрішньоконтинентальній міграції", у якій показано вплив просторового руху етнофорів на модифікації їх вербальної та музичної мови. Отже, як засвідчують праці, подані у рецензованій книжці С. Грици, від початку і до кінця авторка розглядає фольклор у тісних зв'язках з етнічними та регіональними процесами. Тому поняття етнічного простору, середовища посідає таке важливе місце. Невипадково вона здійснювала фольклорні експедиції не лише в сільське, а й у так зване інтегроване, за її визначенням, середовище (Чорнобильську АЕС, Бурштинську ДРЕС, на Дніпровський гідрокомплекс), намагаючись простежити функціональні зміни фольклору в динаміці. Авторка постійно порівнює фольклор з мовою, підкреслюючи його особливу роль у формуванні генетичних основ самосвідомости. Вона вважає себе прибічницею структурно-функціонального напряму у фольклористиці. Значне зацікавлення викликає розділ про народний епос, у якому розглядаються питання про стильові нашарування у музиці дум, знову ж таки загострюється увага на територіальних епіцентрах української пісенної епіки, на кобзарсько-лірницькому середовищі. У розвідці про „Часові й територіальні нашарування в українській словесно-музичній епіці" розглянуті стильові модифікації варіантів однієї пісенної парадигми балади „Бондарівна" під впливом різних локальних середовищ її побутування.

Обширний розділ „Народний професіоналізм" присвячений народному виконавству, зокрема так званому акцентуйованому індивідууму, який має важливе значення у творенні народної цехової корпорації та народного професіоналізму. Тут подана цікава інформація про осередки народно-професійних братств і шкіл кобзарів і лірників, що визначились у XVIII ст. в різних регіонах України і передусім у північних та центральносхідних — Чернігівській, Харківській, Полтавській, Подільській губерніях, зокрема маленьких містечках — таких як Богодухів, Зіньків, Лохвиця, Мена, Почаїв, їх сутність у порівнянні з аналогічними об'єднаннями народних виконавців інших народів Євразії. Описи побуту, звичаїв, репертуару, відносин між учнями та вчителями шкіл кобзарських і лірницьких гуртів засвідчує їх спільність з поширеними у той час в Україні іншими інструментальними музикантськими цехами скрипалів, дударів, довбишів та інших. Проте наведені у книжці приклади дають підставу твердити про більшу національну визначеність творчости кобзарів і лірників. Авторка вважає, що не тільки Схід є доменом народного професіоналізму, як це випливає з досліджень мистецтвознавця

Н. Шахназарової, а твердить про його міцні основи на слов'янському Півдні й Сході (Болгарія, Сербія, Україна) (див. „Екологія фольклору у зв'язку з динамікою його просторового виявлення в системі Схід—Захід"), наголошуючи на етнічних, моральних і релігійних факторах, які сприяли його утриваленню у названих країнах.

У розвідці „Кореспонденція мелосу духовних віршів, псальмів і дум в усному епічному виконавстві" порушене цікаве й актуальне на сьогодні питання про стильові зв'язки поміж народною і духовною епікою, посередниками у яких були епічні виконавці — кобзарі й лірники, дає ключ до аналізу формульних елементів дум і духовних псалмів.

Дослідниця спадщини Ф. Колесси і видавець його праць С. Грица присвятила вченому розвідку „Видатний дослідник фольклору Слов'янщини". Ще зі студентських літ вона займалась аналізом фольклористичних праць Ф. Колесси під керівництвом професора С. Людкевича і присвятила дослідженню його творчости значну частину свого життя. Тож не дивно, що ця розвідка С. Грици відзначається особливою ґрунтовністю і всебічністю висвітлення суті наукових здобутків і діяльности академіка Ф. Колесси, яка, за словами авторки, „відіграла винняткову роль у зміцненні зв'язків української науки зі світовим науковим процесом. Цьому насамперед сприяла прогресивна методика його праць, заснована на порівняльних дослідженнях українського фольклору з фольклором інших народів, на творчому узагальненні кращих досягнень вітчизняної та зарубіжної фольклористики" (С. 179). У роботі широко розкриваються творчі контакти Ф. Колесси з відомими українськими та зарубіжними вченими-фольклористами, філологами та діячами культури, серед яких С. Людкевич, К. Квітка, І. Франко, Леся Українка, В. Гнатюк, Є.Ліньова, Л. Куба, І. Крон, Б. Барток, А. Хибінський, К. Мошинський, К. Штумф та інші, наголошується на його репрезентації українського фольклору у світі, а саме на численних міжнародних наукових форумах у Відні, Лондоні, Празі, Варшаві, Кракові, Антверпені тощо. Влучна авторська характеристика суті новаторства Ф. Колесси, а саме: „Вміння бачити явища у взаємозв'язках, взаємообумовленості, у ракурсах, відмінних від традиційного сприйняття, зумовили новаторський підхід до фольклору і в його працях, підняли їх значення для багатьох ділянок науки" (С. 150). Це стосується й творчости самої С. Грици. Адже ці риси простежуються у багатьох її працях, зокрема, у вміщених у рецензованій книжці „Фольклор у просторі та часі", що написана на основі багатого фактичного матеріалу, з охопленням різних епох, стилів, країн і народів, видів мистецтва, досліджень істориків і представників інших гуманітарних наук.

З таким же зацікавленням читачі сприймають і її розвідку „С. Людкевич — фольклорист" (студенткою якого, до речі, вона була і який стежив за її подальшою науковою працею). С. Людкевич високо оцінив її кандидатську дисертацію „Музично-фольклористична діяльність Ф. М. Колесси"[1]. Статтю було написано ще за життя митця й виголошено на конференції, присвяченій 100-річчю від дня його народження. Тож він мав змогу з нею ознайомитись. Ця праця рельєфно розкриває багатогранність діяльности С. Людкевича, що поєднала інтереси композитора, збирача й дослідника фольклору, його вагомий фольклористичний доробок, який значною мірою зумовлений сповідуванням С. Людкевичем-ученим передового на той час у Європі принципу класифікації пісень у його знаменитому збірнику „Галицько-руські народні мелодії", що став переломним етапом в українській

[1] Див.: Людкевич С. Дослідження. Статті. Рецензії. Виступи / Упоряд., ред., пер. і прим. З. Штундер.— Львів, 2000.— Т. II.— С. 225—228.

фольклористиці, торуючи шлях порівняльному етномузикознавству. Цілком закономірно, що сучасна музична фольклористика успадкувала основні віхи й теоретичні розробки таких видатних учених, як Ф. Колесса і С. Людкевич, і продовжує започатковані ними напрями дослідження.

Підсумком книжки є розвідка „Предмет усної народної творчості. Напрями дослідження“ та іменний покажчик. У ній вдало накреслені принципові віхи в розвитку європейського народознавства, пріоритети української науки в цій галузі, яка мала важливе значення для утвердження національних традицій, самоідентифікації і згуртувала на цій ниві найкращі сили української інтеліґенції. Безсумнівні пріоритети, як відзначає авторка, досліджень фольклору О. Потебні, П. Сокальського, Ф. Колесси, К. Квітки та інших.

Парадигматичний напрям, який розробляє дослідниця, є новим і перспективним. Книжка С. Грици читається з інтересом, багато її положень і теоретичних понять уже „діють“ у сучасному музикознавстві і фольклористиці.

Богдана ФІЛЬЦ

Р. Ф. Кайндль. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази.— Чернівці: Молодий буковинець, 2000.— 208 с.

Це відоме дослідження австрійського вченого Раймунда Фрідріха Кайндля вперше було опубліковане німецькою мовою 1894 р. у Відні[1]. Багаторічне сумлінне вивчення традиційної культури українців Карпат і Прикарпаття лягло в основу цієї та інших наукових праць Р. Кайндля. Вони привернули до себе пильну увагу українських учених, а їх авторові принесли високі оцінки та визнання. До сьогодні праці Р. Кайндля, навіть уже після виходу у світ вагомих монографій інших авторів, залишаються джерелом цінного матеріалу, підставою для сучасних ґрунтовних розробок.

Попри це наукову спадщину Р. Кайндля, як відзначає бібліограф М. Мороз, кількісно дуже багату, досі належно не вивчено, не всю її зібрано, зареєстровано і проаналізовано[2]. М. Кордуба свого часу причину такого становища бачив у тому, що праці австрійського вченого були друковані у німецьких часописах, часто локальних, так що важко їх навіть зібрати[3].

Поділяючи ці думки, мусимо визнати, що й ту частину праць Р. Кайндля, яка міститься у бібліотеках, ще недостатньо вивчено та введено в науковий обіг. На перешкоді великою мірою є мовний бар'єр: усі праці писані німецькою мовою. Питання перекладу наукових робіт Р. Кайндля постало ще за життя вченого. Про це йшлося, зокрема, у його листуванні з І. Франком[4]. На актуальність перекладів

---

[1] Die Huzulen: Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung.— Wien, 1894.

[2] Мороз М. Етнографічна діяльність Раймунда Кайндля // Записки Наукового товариства ім. Шевченка (далі — Записки НТШ). Праці Секції етнографії та фольклористики.— Львів, 1992.— Т. CCXXIII.— С. 197.

[3] Кордуба М. Розвідки Д-ра Раймунда Фридриха Кайндля з етнографії руської // Записки НТШ.— Львів, 1896.— Т. XI, кн. 3.— С. 2 (Наукова хроніка).

[4] Див.: Мороз М. Етнографічна діяльність...— С. 198.

CONTENTS

ARTICLES

ETHNOGRAPHY

FOLKLORE STUDIES

SOURCES

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY